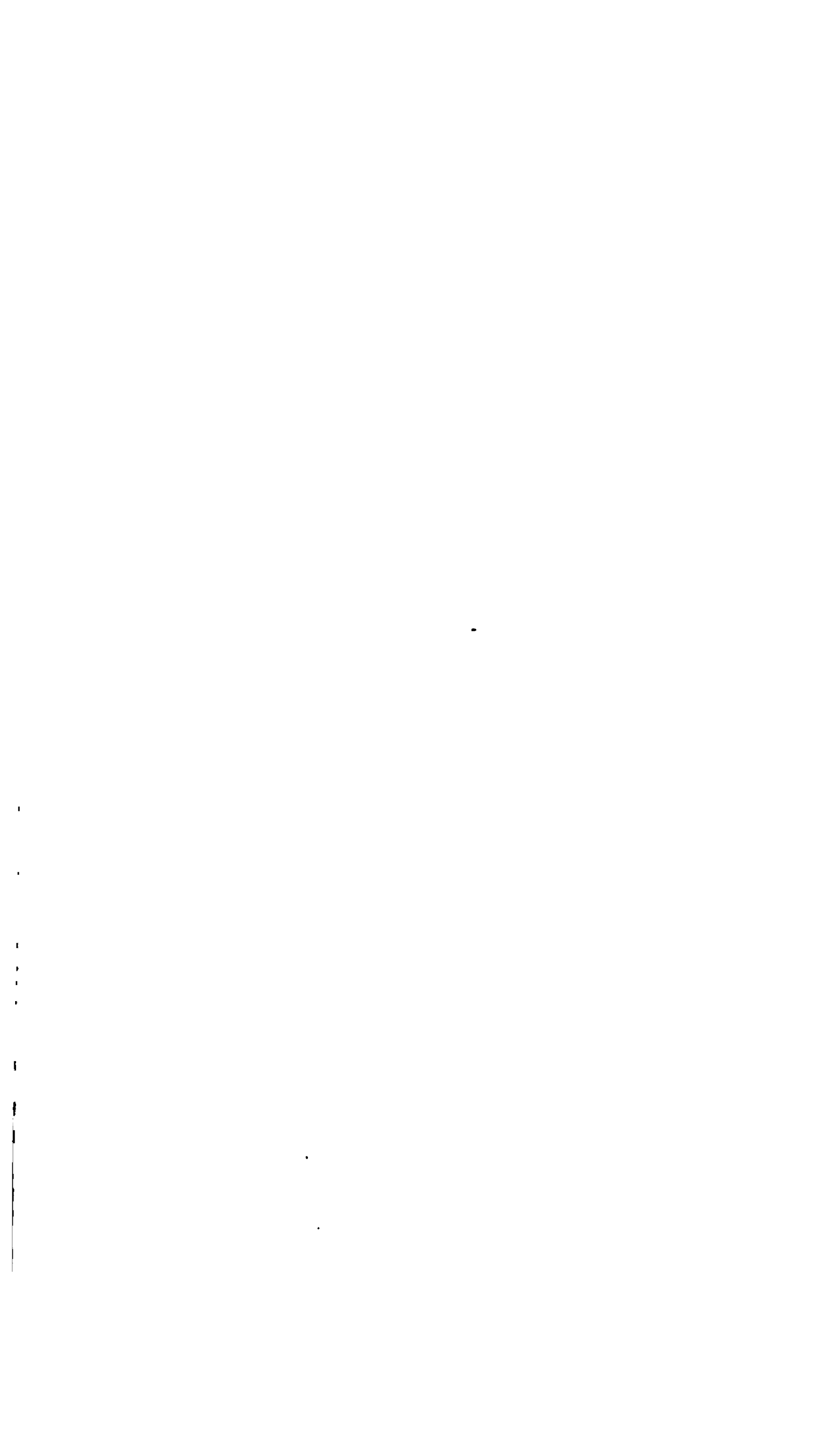










Abu-'l-Fatḥ' Muḥammad asch-Schahrastâni's

Religionspartheien und Philosophen-Schulen.

Zum

ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt
und mit erklärenden Anmerkungen versehen

von

Dr. Theodor Haarbrücker,

Privatdocent der orientalischen Litteratur an der Universität Halle,
Mitglied d. D. M. Gesellschaft.

Erster Theil.

Die muḥammadanischen, jüdischen, christlichen
und dualistischen Religionspartheien.

Halle,

C. A. Schwetschke und Sohn.

1850.



Meinen lieben Eltern

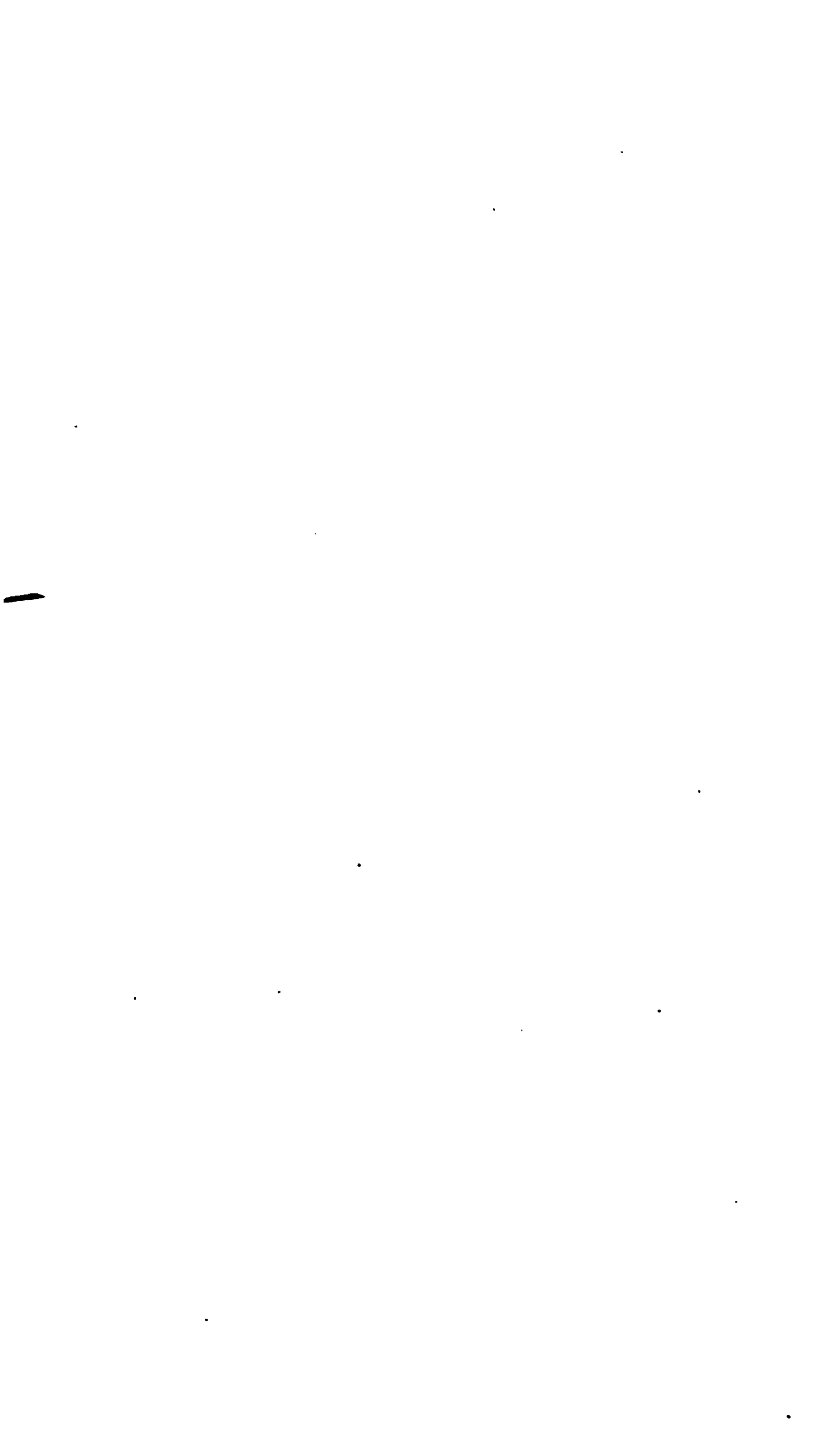
als Zeichen

innigster Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.

بر الوالدين سلف

Der Eltern Wohlthat ist ein Vorschuss.



Vorwort.

Das vorliegende Werk asch-Schahrastâni's, welches eine compendiarische Zusammenstellung der religiösen und philosophischen Ansichten des ganzen Menschengeschlechtes enthält, von welchen der Verfasser Kenntniss erlangt hatte, ist seit lange in Europa bekannt. Ed. Pococke hat bereits in seinem *specimen historiae Arabum* (1649) das Sektenwesen des Islâm betreffende Auszüge daraus mitgetheilt; etwas später (1661) gab Abraham Ecchellensis in seiner Schrift gegen Seldenus einen Abriss der muhammadanischen Religionssekten, welcher sich gleichfalls auf asch-Schahrastâni's Angaben stützte. Auch Hyde in seiner *histor. relig. vet. Pers.* (1700) benutzte ihn. Spätere, Maracci im *prodromus ad refutationem Alcorani*, Sale in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Korân u. A. wiederholten nur jene Mittheilungen. Erst in neuerer Zeit mehrte sich die Bekanntschaft mit dem Buche asch-Schahrastâni's; de Sacy machte in seiner *chrestomathie arabe, tom. I. p.* 360 ff. ein neues Bruchstück bekannt, welches über jüdische Sekten im Orient Nachricht giebt; Schmölders hat in seinem *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes etc.* (Paris 1842) davon Gebrauch gemacht; v. Hammer benutzte bei seiner Aufzählung der Sekten des Islâm (Wiener Jahrbb. 1843, H. 1.) eine türkische Uebersetzung davon. 1842 endlich gab Cureton den ersten Theil des vollständigen arabischen Textes heraus (كتاب الملل والنحل *Book of religious and philosophical sects by Muhammad Al-Shahrastáni. Now first edited from the collation of several mss. by the Rev. William Cureton. London: printed for the society for*

the publication of oriental texts. MDCCCXLII.), welchem 1846 der zweite, das Werk beschliessende Theil folgte.

Cureton hat sich durch die mühevolle, aber in jeder Hinsicht wohl gelungene Herausgabe dieses Werkes zunächst grosse Verdienste um Alle, welche mit arabischen Studien beschäftigt sind, erworben. Wie werthvoll die früher bekannten Auszüge auch immer waren, — Pococke namentlich war dabei mit grossem Geschick zu Werke gegangen — es waren doch nur Bruchstücke, welche, wie Fleischer in seiner Anzeige von Cureton's Ausgabe (Leipz. Repertor. 1848, Heft 41, S. 45.) treffend sich ausdrückt, das Bedürfniss des ganzen Werkes für jeden Orientalisten erst recht fühlbar machten. Aber das Werk asch-Schahrastâni's ist auch ganz dazu geeignet, in weiteren Kreisen als blos bei den arabischen Philologen Interesse zu erwecken. Insofern der Abschnitt desselben, welcher die Religionspartheien des Islâm behandelt und als Hauptquelle für die Geschichte und Ansichten derselben zu betrachten ist, hier zum ersten Male vollständig und in beglaubigter Form bekannt gemacht worden ist, wird jede Bearbeitung dieses Gegenstandes fortan darauf zurückgehen müssen. Es ist zu bedauern, dass es der fleissigen und verdienstlichen Zusammenstellung des früher bekannten Materials, welche Wolff in der Einleitung zu seiner deutschen Bearbeitung (*Die Drusen und ihre Vorläufer.* Leipz. 1845) von de Sacy's: *Exposé de la religion des Druzes*, gegeben hat, nicht verstattet gewesen ist, das Buch in umfassenderer Weise zu benutzen, als es geschehen ist. Manche Unrichtigkeit, welche entweder in Missverständnissen der Früheren oder in schlechter Beschaffenheit der von ihnen benutzten Handschriften ihren Grund hatte, wäre nicht aufs Neue wiederholt worden. Diese Mängel sind durch die Herausgabe des sicheren, auf der Vergleichung mehrerer Handschriften beruhenden Textes als solche erkannt und beseitigt. Es ist so durch asch-Schahrastâni ein neues Hilfsmittel gegeben, eine bis in die neueste Zeit vorhandene Lücke in der Geschichte der Philosophie auszufüllen. Die dürftigen und zusammenhanglosen Notizen, welche früher unter der Rub-

rik *Philosophie der Araber* angeführt zu werden pflegten, sind allerdings durch Schmölders und H. Ritter's Bemühungen auf diesem Gebiete antiquirt worden, allein ob nicht auch des Letzteren schätzenswerthe Bearbeitung der arabischen Philosophie (Gesch. d. Phil. Bd. 7 u. 8.) an Präcision und Sicherheit der Grundlage sowie durch Vermehrung des Materials hätte gewinnen können, wenn der vollständige asch-Schahrastâni ihm vorgelegen hätte, kann Jeder selbst beurtheilen, der beide Darstellungen mit einander zu vergleichen Gelegenheit hat. Ich stimme übrigens der Ansicht Ritter's, welche er in seiner Abhandlung: *Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie etc. Göttingen*, 1844. ausgesprochen hat, vollkommen bei, dass man, wenn von arabischer Philosophie die Rede ist, viel eher an die Schulen der muḣammadanischen Dogmatik als an die arabischen Aristoteliker zu denken hat. Mag ein philosophisches Bewusstsein der Gegenwart sich immerhin sträuben, die Sätze und Lehren, welche der Kalâm der zahlreichen Sekten des Islâm als wissenschaftliche und systematische Construction des muḣammadanischen Dogmas darbietet, mit dem Namen Philosophie zu bezeichnen, — auf den Namen kommt es dabei nicht an. Aber was die Völker des Islâm bei der geistigen Auffassung göttlicher und menschlicher Dinge Eigenthümliches gehabt haben, was in ihrer Wissenschaft aus dem innersten Wesen des orientalischen Geistes (auch andere Volksstämme Asiens ausser dem arabischen haben ihren Beitrag dazu geliefert) hervorgegangen ist, finden wir sicher nur in den Lehrmeinungen der verschiedenen orthodoxen und häretischen Sekten. Bei den arabisch schreibenden Philosophen, welche die Araber selbst als eigentliche Philosophen bezeichnen, kann die Untersuchung von grossem Interesse für uns sein, ob und welche Veränderung in der Auffassung die Philosophie der Griechen durch arabische Sprache und arabisches Denken erlitten hat, aber immer bleibt es doch griechische Philosophie. Der Kalâm, die Philosophie des Islâm, dagegen ist keineswegs, wie man wohl gesagt hat, erst durch Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie hervorgerufen; er bestand bereits, ehe die philosophischen Schriften der Griechen durch Uebersetzung

ins Arabische bei den Bekennern des Islâm Eingang fanden, nur gewann er durch dieselben namentlich bei einigen häretischen Sekten, wie auch asch-Schahrastâni ausdrücklich bemerkt, eine andere Form und weitere Ausbildung.

Was asch-Schahrastâni von den anderen Religionspartheien, den ihm bekannten jüdischen, christlichen und dualistischen Sekten mitzutheilen hat, ist natürlich für die betreffenden Disciplinen nicht von derselben Wichtigkeit, als seine Darstellung des islâmischen Sektenwesens für die muhammadanische Dogmatik. Allein auch da begegnen uns Angaben, welche wohl geeignet sind, auf manche dunkele Partieen einiges Licht zu werfen. Ich erwähne hier besonders seine Darstellung der Religionsansichten der Manichäer, sowie der Daifzânîja (Anhänger von Bardesanes), welche er als streng dualistische, nicht als christliche Sekten bezeichnet; Zoroaster und seine Anhänger rechnet er nicht zu den eigentlichen Dualisten.

Der zweite Theil, welcher die religiösen Ansichten der Sabäer, die Systeme der Philosophen und die Meinungen der Götzendiener enthält und von welchem bisher eigentlich gar nichts bekannt war, giebt uns vor Allem ein Bild, in welchem Umfange die Gelehrten des Islâm im 11ten und 12ten Jahrhundert mit griechischer Philosophie vertraut waren. Er beginnt mit einer speciell durchgeführten Darlegung der sabäischen Religionsansicht in Form einer Disputation zwischen Anhängern der wahren (islâmischen) Religion und Sabäern. Es folgen sodann die philosophischen Systeme der Griechen von Thales in vollständiger Reihe herab bis Porphyrius; Aristoteles wird, wie zu erwarten ist, am ausführlichsten behandelt; den Schluss der Philosophen bildet Ibn Sîna (Avicenna) „der vollkommenste Repräsentant des arabisirten Aristotelismus" dessen System gleichfalls ausführlich mitgetheilt wird. Ob diese Darstellung des gelehrten Muhammadaners, welchem jedenfalls noch andere Quellen, die er selbst als schriftliche bezeichnet, als uns zu Gebote standen, einen mehr als historischen Werth beanspruchen dürfe, darüber werde ich in der Vorrede zum zweiten Theil meine Ansicht äussern. Das ganze Werk schliesst mit der

Zusammenstellung dessen, was asch-Schahrastâni über altarabischen und indischen Götzendienst anzuführen wusste.

Nach dieser kurzen Angabe des Inhaltes bedarf es wohl keiner Rechtfertigung des Entschlusses, ein solches Werk durch Uebersetzung ins Deutsche weiteren Kreisen zugänglich zu machen, eines Entschlusses, der sofort nach dem Erscheinen des arabischen Textes in mir rege wurde, obwohl der Herausgeber das Nachfolgen einer englischen Uebersetzung angekündigt hatte. Nachdem mir dann später bekannt geworden war, dass Cureton anderer Arbeiten wegen diese Uebersetzung vorläufig ganz hinausgeschoben habe, wurde die meinige um so weniger aufgegeben. Nicht ganz ohne Einfluss dabei war auch der Wunsch, die Aeusserung Ritter's, dass diejenigen, welche Arabisch verständen, sich um die arabische Philosophie wenig kümmerten, meinerseits nicht wahr werden zu lassen. Dass die Veröffentlichung meiner Uebersetzung, deren erster Theil bereits längere Zeit vollendet war, durch die Verhältnisse der letztvergangenen Jahre verzögert wurde, ist, wie ich hoffe, für dieselbe nicht ohne Vortheil gewesen. Ehe ich aber weiter davon rede, scheint es zweckmässig, die uns über asch-Schahrastâni selbst erhaltenen Nachrichten voranzuschicken.

Abu-'l-Fatḣ Muḣammad Ibn Abu-'l-Kâsim 'Abd-al-Karîm Ibn Abu Bakr Aḣmad asch-Schahrastâni war nach der Angabe von al-Hâfitz Abu Sa'd 'Abd al-Karîm as-Sam'âni, welche von asch-Schahrastâni selbst herstammt, bei Ibn Challikan (Artikel asch-Schahrastâni, No. 622.) geboren im Jahre d. H. 479. (1086 n. Chr.) in Schahrastân, einer Stadt Churâsân's am Anfange der Wüste, welche Churâsân und Chuârazm trennt, nicht zu verwechseln mit zwei anderen Städten gleiches Namens. Ibn Challikân selbst sagt, in seinen Papieren fände sich das Jahr 467 (1074) angemerkt, er wisse aber nicht mehr, woher er diese Notiz entnommen habe. Asch-Schahrastâni studirte die Rechtswissenschaft unter Aḣmad al-Chawâfi, Abu Nafzr al-Kuschairi u. A., sein Lehrer in der Wissenschaft des Kalâm war Abu-'l-Kâsim al-

Anfzâri; in beiden Wissenschaften erwarb er sich grosse Auszeichnung. Die Tradition hörte er bei 'Ali Ibn Aḥmad al-Madîni in Nisabûr u. A. Besonders wird noch sein gutes Gedächtniss, das Angenehme seiner Unterhaltung und das Eindringliche seiner sittlichen Ansprachen gerühmt. Er bekannte sich zur Sekte der als orthodox geltenden Aschárîja, deren Lehre er daher im vorliegenden Buche (S. 98 ff.) mit besonderer Ausführlichkeit und sichtlicher Betheiligung abhandelt. Er begab sich im Jahre 510 (1116) nach Bagdâd, woselbst er drei Jahre blieb und von Jederman die grösste Achtung genoss. Gestorben ist er in seiner Geburtsstadt im Jahre 548 (1153), nach anderer Angabe 549.

Er hat mehrere bedeutende Werke geschrieben, welche zum Theil noch erhalten sind. Ausser dem vorliegenden, worüber sofort ausführlicher zu reden ist, sind von Ibn Challikân vier aufgezählt.

1) Nihâjat al-Ikdâm fî 'Ilm al-Kalâm [1]) (die Gränze des Vorschreitens in der Wissenschaft des Kalâm), wovon sich eine Abschrift in Oxford befindet; vgl. Uri: *bibliothecae Bodlejanae Codd. Mss. orr. Catal.* p. 114.

2) Al-Manâhidsch wal-Bajânât [2]) (die Pfade und die Erklärungen [der Wissenschaft]).

3) Kitâb al-Mufzâraá [3]) (das Buch des Streites) „der Philosophien" setzt nach Cureton's Angabe Ibn Mulakkin hinzu in طبقات الفقها الشافعية (Bodlejan Library. Hunt. 108, fol. 135.); vgl. 'Hadschi Chalfa ed. Flügel, tom. V. p. 574.

4) Talchîfz al-Aksâm li-Madsâhib al-Anâm [4]) (Genaue Angabe der Theile in Betreff der Lehrsysteme der Menschen); vgl. 'H. Ch. tom. II. p. 400.

Es erwähnt ferner 'Hadschi Chalfa, tom. II. p. 125 ein anderes Werk: Tarîch al-'Hukamâ [5]) (Chronik

---

1) نهاية الاقدام في علم الكلام

2) المناهج والبيانات

3) كتاب المصارعة

4) تلخيص الاقسام لمذاهب الانام

5) تاريخ الحكما

der Philosophen), wovon Hr. Bland in England zwei Abschriften besitzt und Cureton selbst eine persische Uebersetzung gesehen hat, welche Fraser nach England gebracht hatte, der Fürst von Oude aber bei seinem Aufenthalte in London wieder nach dem Orient zurückgenommen hat. Ausser den genannten Werken scheint asch-Schahrastâni noch andere Bücher verfasst zu haben, da er in seiner Darstellung des Systemes von Proklus (S. ٣۴٠.) ein solches nicht weiter bekanntes erwähnt.

Sein am meisten bekanntes und von den orientalischen Gelehrten häufig als Autorität citirtes Werk aber ist das vorliegende Kitâb al-Milal wan-Niḥal كتاب الملل والنحل, *Buch der Religionspartheien und Philosophenschulen.* Es ist vorhin von dem Rufe die Rede gewesen, welchen asch-Schahrastâni sich bei seinen Glaubens- und Volksgenossen erworben hat, wie haben wir nach Maassgabe dieses seines Hauptwerkes über ihn zu urtheilen? Dass ein orthodoxer Muslim jener Zeit den Plan fasst, ein Werk zu schreiben, welches alle religiösen und philosophischen Ansichten der ganzen ihm bekannten Menschheit enthalten soll, ist zunächst nur ein Beweis des damals unter den Bekennern des Islâm herrschenden Wissensdranges. Mehr Werth hat es aber, dass er seinem Versprechen, eine unbefangene und objective Darstellung zu geben, oder, wie er sich ausdrückt, ohne Hass gegen den Einen und ohne Vorliebe für den Anderen zu schreiben, treulich nachgekommen ist. Eine Vergleichung des jedem Leser bekannteren Abschnittes, welcher die christlichen Sekten behandelt, lässt einen wohlbegründeten Schluss auf die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der anderen Stücke machen und zeigt, dass seine Darstellung auf schriftlichen Quellen und wirklicher Forschung beruht. Nur wo ihm die Blasphemie zu gross erscheint, verwahrt sich sein gläubiges Gemüth durch eine kurze Lobpreisung Gottes, oder wenn ihm die Verkehrtheit zu sehr auf der Hand zu liegen scheint, fühlt er sich gedrungen, die begangene Inconsequenz aufzuzeigen. Man muss nur an sein orientalisches Bewusstsein nicht zu grosse Anforderungen stellen. Wahre historische Kritik zu üben, ist einmal nicht Sache des Orients,

und so findet sich auch im vorliegenden Werke mitten unter echt geschichtlichem Gute genug Fabelwerk, welches der Leser, dessen Auge nicht durch gleiche oder ähnliche Voraussetzungen getrübt ist, sofort als solches erkennt. Abgesehen aber von dieser fast bei jedem orientalischen Schriftsteller unvermeidlichen Beigabe erweist sich asch-Schahrastâni als ein Mann von gebildetem Geschmack und Gewandtheit im Ausdrucke, der gescheidt in der Auswahl und geschickt in der Anordnung des mitzutheilenden Materials ist. Freilich hat er dabei die Verhältnisse und Bedürfnisse seiner Glaubensgenossen vor Augen, geht also bei manchen Punkten, welche für uns von geringerem Interesse sind, sehr ins Detail, während er Anderes, wobei wir gerade Ausführlichkeit wünschen müssen, nur kurz berührt, weil er es als bekannt voraussetzt. Dennoch lässt sich aus seiner Geschichte des so verwickelten Sektenwesens im Islâm eine klare und übersichtliche Vorstellung davon gewinnen. Seine Sprache ist noch nicht die trockene und dürre Schulsprache der späteren Scholastik mit ihren seitenlangen haarspaltenden Begriffsbestimmungen, wie sie sich z. B. in den Mawâkif des 'Adhad ad-Dîn al-Îdschi und bei deren Commentator Dschurdschâni findet; er weiss seine Darstellung durch Seitenblicke auf die Geschichte und Einschaltung von Versen zu würzen, wie ihm denn auch bei passender Gelegenheit eine humoristische Wendung nicht fehlt.

Cureton standen bei der Herausgabe dieses Werkes *sechs* Abschriften zu Gebote, von denen zwei, eine aus dem Jahre 1217, der Universitätsbibliothek in Leyden (No. 447 u. No. 711) angehören, eine in dem Privatbesitze von Dr. John Lee sich befindet, eine aus dem Jahre 1767 in der Bibliothek der ostindischen Compagnie, zwei, deren eine (Cod. *A*) aus dem Jahre 1448 stammende vom Herausgeber in seinem: *Catalogus codicum Mss. orientalium, qui in Museo Britannico asservantur*" Lond. 1846. fol. p. 111 genau beschrieben und bei der Herausgabe zur Grundlage genommen ist, in dem britischen Museum sich befinden. Ausserdem hat er eine persische Uebersetzung, welche sich in der Bibliothek des East-India House (No. 1323) befindet, sowie die

oben angeführte Chronik der Philosophen dabei benutzt. Bei sehr zweifelhaften Stellen hat er endlich zwei in Oxford befindliche Handschriften (Ms. Pocock. 83, vgl. Uri's Catalog p. 57 und Ms. Hunt. 158, vgl. Nicoll's Catalog p. 75) zu Rathe gezogen. Der Herausgeber spricht sich in seiner Vorrede über die Art und Weise, wie er diese verschiedenen Vorlagen benutzt habe, weitläuftig aus und setzt wohl ganz mit Recht hinzu, dass nur derjenige die Schwierigkeiten einer solchen Arbeit ermessen könne, der sich selbst in ähnlichem Falle befunden habe. Ich kann dem competenten Urtheile eines Mannes wie Fleischer a. a. O. S. 47, dass Cureton's Ausgabe von asch-Schahrastâni als eine vortreffliche, gelungene Arbeit anzuerkennen sei, nur beistimmen. Dass ich dennoch an einigen Stellen für meine Uebersetzung eine andere Lesart gewählt habe, dafür werde ich meine Gründe in den Anmerkungen anführen.

Beim Beginne meiner Uebersetzung lag mir nur Cureton's gedruckter Text vor; ich hoffte indess, da derselbe dem zweiten Theile des Werkes ein Verzeichniss der Varianten und Druckfehler beizugeben versprochen hatte, mit Hilfe desselben etwaige Missverständnisse bei einer zweiten Durchsicht berichtigen zu können. Nachdem ich dann im Laufe meiner Arbeit bei mehr als einer schwierigen Stelle zu der Ueberzeugung gekommen war, dass eine Vergleichung der verschiedenen Handschriften, um zu einem sicheren Verständnisse zu gelangen, sehr wünschenswerth sei, wurde meine Erwartung in Betreff der Variantensammlung getäuscht, da Cureton die Mittheilung derselben für seine Uebersetzung aufzusparen beschlossen hatte. Nichts war natürlicher als einerseits das Bedürfniss, andererseits der Wunsch, an Ort und Stelle der vorhandenen Hilfsmittel von diesen, namentlich von der persischen Uebersetzung und einem persischen Commentare des Werkes *) und von den anderen noch vorhandenen Büchern asch-Schahrastâni's ausgedehnteren Gebrauch machen zu können. Allein da meine Mittel zu einer Reise

*) Nach Cureton's Angabe *preface* p. III. in der Bibliothek von Eton College befindlich.

nach England nicht ausreichen und. ein wiederholentlich an das königl. preuss. Unterrichtsministerium gerichtetes Bittgesuch um Unterstützung für diesen Zweck aus Mangel an geeigneten Fonds abschläglich beschieden wurde, blieb mir Nichts übrig, als mich durch einen Freund in London an Cureton selbst zu wenden. Dieser ist denn auch so freundlich gewesen, mir im vorigen Sommer seine Abschrift vom Cod. A des britischen Museums mit eingetragenen Varianten der anderen Mss. zu überschicken, wofür ich ihm öffentlich meinen aufrichtigen Dank abzustatten mich gedrungen fühle. Ich bin dadurch in den Stand gesetzt worden, manche Stelle besser und sicherer zu verstehen, manche ist mir durch die betreffenden Varianten überhaupt erst verständlich geworden. Auch den Herren Professoren Fleischer und Rödiger bin ich öffentlich zu danken verpflichtet. Jener hatte die Güte, mir die bei Gelegenheit seiner Anzeige der arabischen Ausgabe gemachten schätzbaren kritischen Bemerkungen zu überlassen. Letzterem habe ich so manche Mittheilung aus dem Schatze seines Wissens zu verdanken, welche derselbe mir noch im Verlaufe des Druckes gemacht und wodurch meine Uebersetzung an Richtigkeit, wie an Genauigkeit gewonnen hat. Die Entscheidung darüber, ob es mir gelungen ist, überall den richtigen Sinn zu treffen, namentlich für die mannigfaltigen Termini der arabischen Scholastik die passenden deutschen Ausdrücke zu wählen oder auch zu bilden, überlasse ich dem Urtheile der Sachverständigen, welches ich nicht zu scheuen brauche. Wer die Schwierigkeit, einen Text dieses Inhaltes zu verstehen und entsprechend wiederzugeben, aus Erfahrung kennen gelernt hat, wird mir etwaige Fehler nicht zu hoch anrechnen. Einige Versehen, die ich bei wiederholter Durchsicht entdeckt habe, werde ich bei den trotz aller Vorsicht während der Correktur übrig gebliebenen Druckfehlern anführen. Als obersten Grundsatz bei der Uebersetzung habe ich die Treue derselben und das genaue Anschliessen an den arabischen Text festgehalten, soweit es immer der deutsche Ausdruck ohne undeutsch zu werden erlaubte. Ich ging dabei von dem Gesichtspunkte aus, dass das Buch für manche Leser, welche den arabischen Text nicht vergleichen können,

nur so als sichere Grundlage bei ihren Studien dienen könne. Bei philosophischen Demonstrationen bewirkt ja schon die kleinste Aenderung der Construktion zu leicht eine Modifikation der ganzen Auffassung. Die eingestreuten Verse verdanken ihre poetische Form in dem Metrum des Originals meinem Freunde Dr. Schwetschke, dessen Muse hier nicht zum ersten Male dem Orient und seinen Verhältnissen sich zugewandt hat, wie ausser Anderem sein *öst-westlicher Diwan* beweist.

Die fünfte Vorrede asch-Schahrastâni's, welche in gelehrt-künstelnder Weise die Eintheilung des Werkes durch die Regeln der Rechnung zu begründen sucht, habe ich in der Uebersetzung ausgelassen, um sie unter den am Schlusse nachfolgenden Anmerkungen zugleich mit einer nothwendigen ausführlicheren Erklärung der vorkommenden Kunstausdrücke nachzubringen. Ich hatte anfangs die Absicht, die Anmerkungen fortlaufend unter dem Texte hinzuzufügen, allein da ich es für angemessen erachtet habe, dasjenige, was anderwärts, namentlich in den Mawâkif, deren betreffender Theil durch Soerensen's correcte Ausgabe (Lipsiae MDCCCXLVIII.) nun auch zugänglich geworden ist, wovon aber eine vollständige Uebersetzung mir nicht grade zweckmässig erscheint, über einzelne Sekten und Personen mitgetheilt wird und bei asch-Schahrastâni sich nicht findet, in die Anmerkungen aufzunehmen, so würden dieselben unter dem Texte zu viel Platz weggenommen und ausserdem bei ihrem vorwiegend philologischen und litterar-historischen Charakter manchen Leser leicht gestört haben. Ich habe also nur hie und da eine kurze Bemerkung, die mir der Text zu bedürfen schien, und wichtigere Abweichungen in den Namen unter dem Texte stehen lassen. Was die Eintheilung anbetrifft, so hat Cureton, weil die Zeichen derselben in keinem Manuscripte vollständig und genau hinzugesetzt sind, seinen Text ohne dieselben drucken lassen. Ich habe der besseren Uebersicht wegen die Eintheilung in Abschnitte, Bücher, Kapitel u. s. w. durch Combination der Angaben in den verschiedenen Handschriften durchzuführen gesucht; wo jede Angabe fehlte, bin ich der Analogie gefolgt. Die in

Parenthese hinzugesetzten Seitenzahlen der arabischen Ausgabe schienen mir zur Erleichterung der Vergleichung nothwendig.

Die arabische Form der Namen habe ich grösstentheils beibehalten und nur, wo es nothwendig schien, die entsprechenden deutschen daneben gesetzt, wie umgekehrt zuweilen den arabischen Ausdruck der Deutlichkeit wegen zu dem gewählten deutschen hinzugefügt. Was die Schreibung der arabischen Worte anbelangt, so bin ich zunächst unbedenklich der Autorität von Männern wie Frähn, Cureton u. A. darin gefolgt, dass ich stets die reinen Vokale *a*, *i*, *u* gesetzt habe. Die Modifikation derselben durch die verschiedenen Consonanten lässt sich doch einmal nicht ganz genau bezeichnen und tritt ja, zum Theil wenigstens, auch bei der Aussprache im Deutschen von selbst ein. Nur wenn ع mit Dhamma zu sprechen ist, habe ich gewöhnlich *o* gewählt; ausserdem habe ich einige ganz eingebürgerte Worte wie Korân u. A. nicht ändern mögen. In Betreff der Consonanten habe ich folgende Ausdrucksweise gewählt:

ث ist durch th
ج - - dsch
ح - - ɦ
خ - - ch
ذ - - ds
ز - - z
ص - - ſz
ض - - dh
ظ - - tz
ع - - ʾ
غ - - gh ausgedrückt worden.

Schliesslich bemerke ich noch, dass mit dem zweiten Theile, dessen Druck bereits begonnen hat, ausser den Anmerkungen auch ein vollständiges Namen- und Sachregister erscheinen wird.

Halle, den 23. April 1850.

Haarbrücker.

Inhaltsanzeige.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Zweiter Abschnitt.

Zweites Buch.

Erster Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Erbarmer's.

Lob sei Gott, das Lob derer, welche für alle seine preiswürdigen Thaten, in Folge aller seiner Gnadenbezeugungen Dank sagen, zahlreiche, angenehme, segensreiche Lobeserhebungen, wie er deren würdig ist. Und die Gnade Gottes sei über Muhammad, dem Auserwählten, dem Gesandten der Gnade, dem Siegel der Propheten, und über seiner Familie, den Guten, den Reinen; eine Gnade, deren Segnung bis zum Tage des Gerichts dauert — wie er Gnade erwiesen Ibrahîm und seiner Familie. Wahrlich (Gott) ist der zu Lobende und der zu Preisende.

Nachdem ich unter göttlichem Beistande die Meinungen der Bewohner der Welt, der Bekenner der verschiedenen Religionen und Religionssekten wie derer, welche ihrem eigenen Kopfe *) folgen und den philosophischen Systemen anhängen, gelesen und ihre Tränkstätten und Weideplätze betreten und ihre Zahmen und ihre Wilden eingefangen hatte **), fasste ich

*) Der arabische Ausdruck Ahlu-'l-Ahwâ bedeutet wörtlich die Leute der Gelüste. Der Tadel, welcher in der Bezeichnung mitenthalten sein soll, trifft aber zunächst die intellectuelle Seite der Eigenwilligkeit der Bezeichneten, insofern sie der eigenen Vernunft, nicht der Offenbarung folgen wollen; das Befriedigen der Lüste auf moralischen Gebiete ist erst eine Consequenz davon, welche keineswegs von Allen, die unter jenem Namen zusammengefasst werden, gezogen zu sein braucht.

**) Der Ausdruck ist vom Nomaden- und Jägerleben hergenommen.

den Entschluss dieses in einem Compendium zusammenzustellen, welches Alles enthielte, was die Religionsbekenner glauben und die philosophischen Systemen Anhängenden als ihre Ansicht aussprechen, — eine Erleuchtung für den, der Licht sucht, und ein Licht für den, der Erleuchtung begehrt. Bevor ich aber an die Sache selbst herangehe, ist es nothwendig fünf Vorreden voranzuschicken. Die erste Vorrede hat zum Inhalte eine Auseinandersetzung über die Eintheilung des Menschengeschlechts, eine allgemeine Uebersicht. Die zweite Vorrede hat zum Inhalte die Feststellung eines Canons, worauf die Zählung der Sekten des Islâm beruht. Die dritte Vorrede hat zum Inhalte eine Auseinandersetzung des ersten Einwurfes, welcher in die Schöpfung hineingekommen ist, seines Ausgangspunktes und seines Offenbarwerdens. Die vierte Vorrede hat zum Inhalte eine Auseinandersetzung des ersten Einwurfes, welcher in die islamitische Religion hineingekommen ist und wie seine Ausbreitung stattgefunden hat, seines Ausgangspunktes und seines Offenbarwerdens. [2] Die fünfte Vorrede hat zum Inhalte den Grund, welcher die Anordnung dieses Buches nach der Methode der Rechnung nothwendig gemacht hat.

Erste Vorrede,

welche eine erklärende Angabe der Eintheilung des Menschengeschlechtes in allgemeiner Uebersicht enthält.

Einige theilen das Menschengeschlecht nach den sieben Klimaten ein und geben den Bewohnern eines jeden Klima's ihren Antheil an den verschiedenen natürlichen und geistigen Anlagen, worauf die Farben und Sprachen hinweisen. Andere theilen dasselbe nach den vier Himmelsgegenden ein, nemlich Osten, Westen, Süden und Norden und theilen einer jeden Himmelsgegend ihren bestimmten Antheil von den verschiedenen Naturanlagen und abweichenden gesetzlichen Einrichtungen zu. An-

dere theilen dasselbe nach Völkern ein und zählen vier Hauptvölker: die Araber, die Perser, die Griechen und die Inder; dann machen sie Verbindungen unter ihnen und geben an, dass die Araber und Inder einem Lehrsysteme anhangend mit einander verwandt sind und vornehmlich der Bestimmung der Eigenthümlichkeiten der Dinge und dem Urtheile nach Bestimmungen des Wesens und der innern Beschaffenheit und der Beschäftigung mit geistigen Dingen zugeneigt sind; dass die Griechen und Perser aber einem Lehrsystem zugethan mit einander verwandt sind und vornehmlich zu der Bestimmung der äusseren Natur der Dinge und dem Urtheile nach Bestimmungen der Qualität und Quantität und der Beschäftigung mit körperlichen Dingen hinneigen. Andere theilen dasselbe ein nach den Meinungen und Lehrsystemen und das ist unsere Absicht bei der Ausarbeitung dieses Buches. Es wird dasselbe aber von ihnen nach der ersten richtigen Eintheilung in Bekenner der verschiedenen Religionen und Religionssekten und in solche eingetheilt, die ihrem eigenen Kopfe folgen und den philosophischen Systemen anhängen. Zu den Bekennern der Religionen in weiterer Bedeutung gehören die Madschûs (Magier), die Jahûd (Juden), die Naszâra (Christen) und die Anhänger des Islâm; zu den Anhängern eigener Einsicht und Meinung die *fatalistischen Philosophen*, die Szâbia (Sabäer), die *Verehrer der Gestirne* und *Götzen* und die Barâhima (Brahmanen). Jede Klasse von ihnen zerfällt wieder in Unterabtheilungen. Die Meinungen derer nun, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, haben keine bestimmte Zahl, die Systeme der Religionsbekenner aber sind nach Maassgabe der darüber erschienenen Offenbarung in bestimmter Anzahl vorhanden. Die Magier nemlich zerfallen in siebzig Sekten, die Juden in einundsiebzig Sekten, die Christen in zweiundsiebzig Sekten und die Bekenner des Islâm in dreiundsiebzig Sekten. [3] Die für die Ewigkeit selige von den Sekten ist aber Eine. Denn die Wahrheit liegt bei zwei sich entgegengesetzten Bestimmungen auf der einen Seite und es ist unmö-

lich, dass zwei Bestimmungen nach den Regeln des Gegensatzes sich anders widersprechen und entgegengesetzt sind, als dass sie Wahrheit und Irrthum unter sich theilen, und die eine, nicht die andere die Wahrheit enthält; und das Urtheil, dass zwei sich in den Grundsätzen der Metaphysik widersprechende und entgegengesetzte Ansichten wahr und richtig sind, ist absurd. Wenn aber die Wahrheit in jeder Frage auf geistigem Gebiete eine ist, so ist die Wahrheit in der Gesammtheit der Fragen nothwendig bei einer Sekte. Wir wissen das aber nur durch Offenbarung. Der Korân spricht davon in den Worten Gottes: „Unter denen, welche wir geschaffen haben, giebt es eine Gemeinde, welche in der Wahrheit leitet und (selbst) nach ihr gerecht handelt" (Sur. 7, 180.) und der Prophet (über ihn sei Heil) sagte: Theilen wird sich meine Gemeinde in dreiundsiebzig Sekten, eine von ihnen wird selig, die anderen gehen zu Grunde. Man fragte: und welches ist die selige? er antwortete: die der Ueberlieferung (Sunna) und der orthodoxen Lehre *) anhängen; man fragte: und was ist die Ueberlieferung und die orthodoxe Lehre? er antwortete: was ich und meine Genossen heute bekennen. Und er fügte hinzu: Nicht wird von meiner Gemeinde ein Stamm solcher weichen, welche die Wahrheit inne haben bis zum Tage der Auferstehung. Und er (über ihn sei Heil) sagte auch noch: Meine (ganze) Gemeinde wird über den Irrthum nicht zusammenstimmen.

Zweite Vorrede,

welche einen Kanon bestimmt, worauf die Zählung der Sekten des Islam zu begründen ist.

Wisse, dass die Gelehrten in ihren Werken die Sekten des Islâm nach verschiedenen Methoden zählen, weder nach einem Kanon, welcher auf einen göttlichen Aus-

---

*) Eigentlich: dasjenige, worüber allgemeine Uebereinstimmung herrscht.

spruch basirt ist, noch nach einem der Wirklichkeit entsprechenden Grundsatze, so dass ich nicht zwei Verfasser unter ihnen gefunden habe, welche eine und dieselbe Methode bei der Zählung der Sekten befolgen. Es ist nun eine bekannte und unbezweifelte Sache, dass nicht Jeder, der sich von einem Anderen durch irgend eine Meinung in irgend einer Streitfrage unterscheidet, als Begründer einer (besondern) Meinung gezählt wird, so dass die Ansichten nahezu alles bestimmbare und zählbare Maass überschreiten würden; nur der, welcher sich bei einer Streitfrage in wesentlichen Bestimmungen trennt, ist ein solcher, der in der Anzahl der Begründer von Ansichten zu zählen ist; und dann ist auch eine Bestimmung nothwendig, welche die Streitfragen auf eine bestimmte Zahl, nemlich Grundlehren und Fundamentalartikel beschränkt. Bei diesen ist die Abweichung eine solche, welche als eine (besondere) Ansicht anzusehen ist, und wer sie aufstellt, ist als Begründer einer besondern Ansicht zu zählen. Aber ich habe nicht gefunden, dass Einer von denen, die darüber geschrieben haben, auf die Feststellung einer solchen Bestimmung Mühe verwandt hätte; [4] sie ergehen sich nur ausführlich in der Auseinandersetzung der Lehrmeinungen der Gemeinde, wie es eben traf und nach der Art und Weise, welche sich eben darbot, nicht nach einem festen Kanon und einem bestimmten Grundsatze. Ich bemühte mich also um eine übersichtliche Anordnung und eine geordnete Uebersicht, so dass ich die verschiedenen Lehrmeinungen unter vier Fundamentalartikel als die Hauptgrundlehren zusammenfasste.

Den ersten Fundamentalartikel machen die (göttlichen) Eigenschaften und das Festhalten der Einheit in ihnen aus; er umfasst die Streitfragen über die ewigen Eigenschaften, welche ein Theil annimmt, der andere verneint, und die Unterscheidung der Eigenschaften des Wesens und der Eigenschaften des Thuns, und dessen, was für Gott nothwendig, was in Betreff seiner möglich, und was unmöglich ist. Darüber sind verschiedener Ansicht die

Aschàrîja, die Karrâmîja, die Mudschassima und die Mùtazila.

Der zweite Fundamentalartikel betrifft die Vorherbestimmung (Kadar) und die Gerechtigkeit, und umfasst die Streitfragen über den Rathschluss, die Vorherbestimmung, das Gezwungensein (des Menschen zu seinen Handlungen), das eigene Verdienst, das Wollen des Guten und des Bösen, das Vorherbestimmte und das Vorhergewusste, indem ein Theil dabei sich annehmend, der andere verneinend verhält; Verschiedenheit der Ansicht darüber findet statt zwischen den Kadarîja, den Nadschârîja, den Dschabarîja, den Aschàrîja und den Karrâmîja.

Den dritten Fundamentalartikel bilden die Verheissung, die Drohung, die Namen und die Satzungen, und er umfasst die Streitfragen über den Glauben, die Reue, die Drohung, die Hinausschiebung (des Gerichts), den Unglauben und den Irrthum, indem Einige (diese Fragen) auf irgend eine Weise bejahen, die Andern sie verneinen; der Streit aber darüber ist zwischen den Murdschia, den Waìdîja, den Mùtazila, den Aschàrîja und den Karrâmîja.

Der vierte Fundamentalartikel betrifft die Offenbarung, die Vernunft, die Sendung und das Imâmat und er umfasst die Streitfragen über die Beurtheilung der Handlungen als gute und böse und darüber, was zuträglich ist und was am meisten heilbringend ist, über die Gnade (Gottes), die Sündlosigkeit beim Prophetenamte und die Bedingungen des Imâmats, wobei ein Theil auf eine ausdrückliche (göttliche) Bestimmung, der andere auf die allgemeine Uebereinstimmung zurückgeht; und darüber, wie die Uebertragung desselben stattzufinden hat nach der Lehre derer, die sich auf eine ausdrückliche Bestimmung berufen, und wie es nach der Lehre derer, welche sich auf die allgemeine Uebereinstimmung stützen, verliehen wird. Controverse darüber herrscht zwischen den Schîà, den Chawâridsch, den Mùtazila, den Karrâmîja und den Aschàrîja.

Wenn ich nun fand, dass einer von den Imâmen der Gemeinde sich durch eine besondere Ansicht von diesen Fundamentalartikeln unterscheidet, so zählte ich seine Ansicht als eine (besondere) Lehre und seinen Anhang als eine Sekte; wenn ich aber fand, dass einer sich blos in einer (einzelnen) Streitfrage unterscheidet, so setze ich seine Ansicht nicht als (besondere) Lehre und seinen Anhang nicht als Sekte, sondern befasse ihn unter einem solchen, mit dessen Ansicht er bis auf jene Streitfrage übereinstimmt und den übrigen Theil seiner Ansicht führte ich auf die Folgerungen zurück, welche nicht als besondere Lehrmeinung gezählt werden, so dass die Ansichten nicht ins Endlose gehen. [5] Wenn aber so die Fragen bestimmt sind, welche die Fundamentalartikel des Streites ausmachen, ist die Eintheilung der Sekten klar, und es sind, nachdem sie unter einander eingeordnet sind, vier Hauptsekten zu zählen. Die Hauptsekten des Islâm sind vier: die Kadarîja, die Szifâtîja, die Chawâridsch und die Schîa; dann treten gegenseitige Verbindungen ein und es entstehen aus jeder Sekte Klassen, so dass es dreiundsiebzig Sekten werden. Die Verfasser der Werke aber, welche die Lehrmeinungen enthalten, befolgen zwei Methoden bei der Anordnung; die eine ist die, dass sie die Streitfragen an die Spitze stellen und dann unter jeder Streitfrage die Lehrmeinung der einzelnen Parteien und Sekten abhandeln; die andere besteht darin, dass sie die Männer und Bekenner der Ansichten an die Spitze stellen und dann ihre Lehrmeinungen nach den einzelnen Streitfragen abhandeln. Ich habe für die Anordung dieses Compendiums die zweite Methode gewählt, weil ich gefunden habe, dass sie ein festeres Band für die Eintheilung giebt und den Capiteln der Rechnung mehr angemessen ist. Ich legte es mir aber selbst als Bedingung auf, die Lehre einer jeden Sekte, so wie ich sie in ihren Büchern gefunden habe, auseinanderzusetzen ohne Gunst für die Einen und Entfremdung gegen die Andern, ausser dass ich, was in ihrer Lehre gesund von dem, was verderbt ist, geschieden, und das Wahre derselben

vom Falschen gesondert habe, wenn auch für einen in den Pfaden der Vernunftbeweise scharfsehenden Verstand die Glanzblicke der Wahrheit und die Windstösse des Irrthums nicht verborgen waren.

Dritte Vorrede,

welche eine Auseinandersetzung über den ersten Einwurf, welcher in die Schöpfung gekommen ist und seinen Ausgangspunkt im Anfange und sein Hervortreten am Ende enthält.

Wisse, dass das Erste, was von Einwurf in die Schöpfung gekommen ist, der Einwurf des Iblîs ist (Gott verdamme ihn) und dass derselbe darin seinen Ausgangspunkt hat, dass jener sein eigenes Urtheil der ausdrücklichen Bestimmung (Gottes) gegenüber in Anwendung brachte, und lieber seinem Gelüste folgte, indem er sich dem Befehle widersetzte und dass er sich eitlem Stolze auf den Stoff, aus dem er geschaffen war, hingab, nemlich das Feuer gegenüber dem Stoffe Adam's (über ihn sei Heil) nemlich dem Thon. Aus diesem Einwurfe aber entstanden sieben Einwürfe und sie verbreiteten sich in der Schöpfung und schlichen sich in die Köpfe der Menschen, so dass die Lehren der Häresie und des Irrthums entstanden. Diese Einwürfe sind verzeichnet in der *Erklärung* der *vier Evangelien,* [6] des Lukas, des Markus, des Johannes und des Matthäus und in der *Thora* erwähnt, gesondert in der Form einer Disputation zwischen ihm und den Engeln, nachdem er den Befehl (Adam) anzubeten erhalten, sich aber desselben geweigert hatte. Er sagte, wie von ihm überliefert wird: ich gestehe zu, dass der erhabene Schöpfer mein Gott und der Gott der Schöpfung, allwissend und allmächtig ist und seine Macht und sein Wille nicht in Frage gestellt werden können, denn, so oft er etwas will, spricht er zu ihm: sei! und es ist; und er ist allweise, nur dass sich gegen die Anwendung seiner Weisheit einige Fragen erheben. Die Engel sprachen: welches sind sie und wie viel? Es antwortete der, den Gott verdamme: sieben.

Die erste von ihnen: er wusste, bevor er mich schuf, was von mir ausgehen und geschehen würde; nun warum hat er mich erstens geschaffen und was war die Weisheit bei meiner Erschaffung? Die zweite: Da er mich seinem Willen und Wunsche gemäss geschaffen, warum hat er mir befohlen, ihn zu erkennen und ihm gehorsam zu sein und was war die Weisheit bei dem Befehle, da doch Gehorsam ihm nicht nutzt und Ungehorsam ihm nicht schadet? Die dritte: Nachdem er mich geschaffen und mir den Befehl gegeben hatte, und ich seiner Verpflichtung, ihn zu erkennen und ihm zu gehorchen, nachzukommen mich bestrebte und ihn wirklich erkannt hatte und gehorsam war, warum hat er es mir zur Pflicht gemacht, dem Adam zu gehorchen und ihn anzubeten, und was war die Weisheit bei dieser Verpflichtung im Besondern, da diess meine Erkenntniss und meinen Gehorsam nicht vermehrte? Die vierte: Nachdem er mich geschaffen und mir allgemeine Verpflichtungen auferlegt hatte (ihn zu erkennen und ihm zu gehorchen) und jenen Befehl im Besondern gegeben und ich dann nicht angebetet hatte, warum hat er mich verdammt und aus dem Paradiese vertrieben, und was war die Weisheit dabei, da ich keine Schändlichkeit begangen hatte, ausser dass ich sprach: dich allein bete ich an? Die fünfte: Nachdem er mich geschaffen und mir im Allgemeinen und Besonderen Verpflichtungen auferlegt und ich nicht gehorcht hatte, er mich aber verdammt und vertrieben hatte, warum hat er mich zu Adam geführt, so dass ich das Paradies zum zweiten Male betrat und jenen durch meine Einflüsterung täuschte und er vom verbotenen Baume ass und mit mir aus dem Paradiese vertrieben wurde — was war die Weisheit dabei, da Adam, wenn Gott mich am Eintritt ins Paradies gehindert hätte, vor mir sicher gewesen wäre und ewig darin geblieben wäre? Die sechste: Nachdem er mich geschaffen und mir im Allgemeinen und Besonderen Verpflichtungen auferlegt und mich verdammt hatte, dann mich ins Paradies zurückgeführt und die Sache zwischen mir und Adam stattgefunden hatte, warum

hat er mir die Herrschaft über seine Nachkommen gegeben, so dass ich sie sehe, wo sie mich nicht sehen, und meine Einflüsterung Gewalt über sie hat, ihre Macht aber und Kraft und Stärke und Vermögen über mich keine Gewalt hat — was war die Weisheit dabei, da es, wenn er *sie,* nicht *den,* welcher sie damit ins Verderben brachte, [7] mit solcher Naturanlage geschaffen hätte, dass sie sündlos, gehorsam und willig gehorchend gelebt hätten, für sie am geziemendsten und der Weisheit am angemessensten gewesen wäre? Die siebente: Ich gestehe dieses Alles zu, dass er mich geschaffen und mir allgemeine und spezielle Befehle ertheilt hat, und als ich nicht gehorchte, mich verdammt und vertrieben hat, und als ich wieder ins Paradies hineinzukommen wünschte, mir Macht gegeben und mich geleitet hat, und als ich meine Sache vollführt hatte, mich hinausgetrieben, dann mir Macht über die Nachkommen Adam's gegeben hat, — aber warum hat er, als ich ihn um Aufschub bat und sprach: gieb mir Aufschub bis zum Tage der Auferstehung, geantwortet: „Du gehörst zu denen, welche den Tag der bewussten Zeit erleben werden" (Sur. 7, 13. 14.) — was war die Weisheit dabei, da, wenn er mich augenblicklich vernichtet hätte, Adam und die Schöpfung vor mir sicher gewesen wären und Nichts Böses in der Welt geblieben wäre? Wäre das Verbleiben der Welt in einem guten Zustande nicht besser gewesen, als dass sie mit Bösem untermischt ist? Und er sprach: Dieses ist mein Beweis, worauf ich mich bei jeder Frage berufe. Der *Erklärer* des *Evangeliums* erzählt: Es gab aber Gott den Engeln die Offenbarung, zu ihm zu sagen: Wahrlich du bist in dem ersten Anerkenntniss, dass ich dein Gott und der Gott der Schöpfung bin, nicht wahrhaftig und aufrichtig gewesen, denn wenn du wirklich geglaubt hättest, dass ich der Gott der Welten bin, hättest du dir kein Urtheil gegen mich mit *warum* erlaubt; denn ich der Gott, ausser welchem kein Gott ist, habe keine Rechenschaft von meinen Thaten zu geben, die Geschöpfe müssen Frage stehen. Dies, was ich angeführt habe, ist in der *Thora*

erwähnt und im *Evangelium* in der Weise, wie ich es erzählt habe, aufgezeichnet. Nachdem ich eine geraume Zeit darüber nachgedacht hatte, sagte ich: es ist gewiss und unzweifelhaft, dass jeder Einwurf, welcher den Menschenkindern gekommen ist, nur von dem Irrthum des gesteinigten Satans und seinen Einflüsterungen, die aus seinen Einwürfen hervorgegangen sind, hergekommen ist; und wenn die Einwürfe sieben sind, so kommen auch die Hauptháresien und Hauptirrthümer auf sieben zurück und es ist unmöglich, dass die Einwürfe der Sekten des Abfalls und des Unglaubens diese Einwürfe überschreiten, wenn auch die Ausdrucksweisen verschieden sind und die Methoden abweichen; denn die verschiedenen Arten der Irrthümer sind von ihnen als den Keimen herzuleiten und in der Hauptsache kommen sie auf die Läugnung des Gebotes nach erkannter Wahrheit und auf die Hingabe an das eigene Gelüste gegenüber der ausdrücklichen Bestimmung (Gottes) zurück. Diejenigen sonach, welche sich Nûħ, Hûd, Szâliħ, Ibrahîm, Lût, Schuáib, Mûsa, 'Isa und Muħammad (auf ihnen Allen ruhe die Gnade Gottes) widersetzt haben, sie alle haben an dem Webstuhle des ersten Verdammten gewebt, [8] dadurch, dass sie seine Einwürfe ans Licht brachten, und in der Hauptsache kommen dieselben auf ein Zurückweisen des Gebotes von sich und ein allseitiges Nichtanerkennen der Verkünder der Gesetze und gesetzlichen Verpflichtungen zurück. Denn es ist kein Unterschied zwischen ihren Worten: „Sollen Menschen uns den richtigen Weg leiten?" (Sur. 64, 6.) und seinem Ausspruch: „Soll ich den anbeten, den du aus Thon geschaffen hast?" Und daraus entstand als Knotenpunkt des Streites und Scheidungsglied der Trennung das, was in den Worten Gottes liegt (Sur. 17, 96.): „Die Menschen hält davon, dass sie glauben, wenn die richtige Leitung (die göttliche Offenbarung) zu ihnen gelangt ist, nur das ab, dass sie sprechen: Wird Gott einen Menschen als Gesandten schicken?" Es ist also klar, dass dasjenige, was von dem Glauben abhält, dieser Gedanke ist; so ant-

wortete der Satan, als (Gott) im Anfange fragte, was hält dich ab, anzubeten, da ich es dir geboten? „ich bin besser als er"; und es antwortet der Spätere seiner Nachkommenschaft, wie der Frühere antwortete: ich bin besser als dieser, welcher geringe ist. Wenn wir auf diese Weise den Zuständen der Frühern von ihnen nachgehen, so finden wir sie übereinstimmend mit den Worten der Späteren. „So haben mit den nemlichen Worten die vor ihnen gesprochen, ihre Herzen gleichen sich" (Sur. 2, 112.) „und sie wollten an das nicht glauben, was sie vorher für Lüge erklärt hatten." (Sur. 10, 75.). Nachdem nun der erste Verdammte den Verstand über den hatte urtheilen lassen, über den kein Urtheil des Verstandes erlaubt ist, war die nothwendige Folge, dass eine Bestimmung über den Schöpfer auf das Geschöpf oder eine Bestimmung über das Geschöpf auf den Schöpfer überging; das erste ist eine Uebertreibung, das zweite eine Schmälerung. So entstanden aus dem ersten Einwurfe die Lehren der ʿHulûlîja, der Tanâsuchîja, der Muschabbiha und der Ghulât von den Rawâfidh, da sie in der Bestimmung dessen, was einer menschlichen Person (dem Imâm) zukommt, so weit das Maass überschritten, dass sie dieselbe mit göttlichen Eigenschaften beschrieben; und aus dem zweiten Einwurfe gingen die Lehren der Kadarîja, Dschabarîja und Mudschassima hervor, da sie die Beschreibung Gottes schmälerten, indem sie ihm menschliche Eigenschaften beilegten. Die Mutazila aber sind Muschabbiha in Beziehung auf die Handlungen (Gottes) und die Muschabbiha sind ʿHulûlîja in Beziehung auf die Eigenschaften; und ein Jeder von beiden Theilen ist blind, auf welchem Auge er immer will. Denn derjenige, welcher behauptet, für ihn (Gott) sei nur das gut, was für uns gut ist, und für ihn das schimpflich, was für uns schimpflich, macht den Schöpfer dem Geschöpfe gleich; und derjenige, welcher behauptet, die Eigenschaften des Schöpfers seien die des Geschöpfes oder die Eigenschaften des Geschöpfes seien die des erhabenen Schöpfers (sein Name

sei gepriesen) enfernt sich von der Wahrheit *). Die Wurzel der Kadarîja aber liegt in dem Streben für jedes Ding den Grund zu wissen, und das war auch die Wurzel, als der erste Verdammte zuerst den Grund der Schöpfung zu wissen verlangte, zweitens die Weisheit in der gesetzlichen Verpflichtung, drittens den Nutzen in dem Gebote, Adam anzubeten. [9] Und daraus ging auch die Lehre der Chawâridsch hervor, denn es ist kein Unterschied zwischen ihrer Behauptung: das Urtheil ist nur bei Gott und die Menschen können kein Urtheil fällen, und seinem Ausspruche: ich werde nur dich anbeten; sollte ich einen Menschen anbeten, den du von Thon geschaffen hast? Mit einem Worte: „Beide Seiten trifft beim Herangehen an die Sache Tadel."

Die Mu'tazila übertreiben aber bei der Behauptung der Einheit soviel, dass sie durch die Bestreitung der Eigenschaften zur gänzlichen Leermachung gelangen, und die Muschabbiha schmälern so weit, dass sie dem Schöpfer körperliche Eigenschaften beilegen; die Rawâfidh aber übertreiben bei der Prophetie und dem Imâmat, bis dass sie eine Einwohnung (Gottes) annehmen, die Chawâridsch aber schmälern, wenn sie die Entscheidung der Menschen nicht zugeben. Du siehst also, dass alle diese Einwürfe aus den Einwürfen des ersten Verdammten entstanden sind. Und jenes war ihr Ausgangspunkt im Anfange und dieses am Ende ihr Offenbarwerden, und darauf weist der Koran hin in den Worten Gottes (Sur. 2, 163.) „und folget nicht den Fusstapfen des Satans, denn er ist euer offenbarer Feind." Der Prophet verglich aber jede irrende Sekte von dieser Gemeinde mit einem irrenden Volke der Vergangenheit; so sagte er die Kadarîja sind die Magier dieses Volkes, die Muschabbiha die Juden dieses Volkes, die Râfidha die Christen desselben; er fügte noch im Allgemeinen hinzu: gewiss ihr werdet die Wege der Völker vor euch gehen, Schritt für

*) Anspielung auf den Namen Mu'tazila, denn Mu'tazil heisst ursprünglich ein sich Entfernender, sich Trennender.

Schritt und Tritt für Tritt, so dass, wenn sie in die Höhle einer Eidechse hineingegangen sind, auch ihr hineingehen werdet.

Vierte Vorrede,

welche eine Erklärung über das Erste, was von Einwurf in die Religion des Islam gekommen ist, enthält und wie es sich weiter verzweigt hat und von seinem Ausgangspunkte und seinem Offenbarwerden.

Wie wir bewiesen haben, dass die Einwürfe, welche am Ende der Zeit hervortreten, ganz dieselben sind, als die Einwürfe, welche gleich im Beginn der Zeit eintraten, so lässt es sich auch von der Zeit eines jeden Propheten und der Periode eines jeden Religions- und Gesetzeslehrers beweisen, dass die Einwürfe seiner Gemeinde am Ende seiner Zeit aus den Einwürfen derer, welche in seiner ersten Zeit ihm entgegentraten, der Ungläubigen und der Heuchler hervorgegangen sind; die Mehrzahl derselben kommt aber von den Heuchlern. Wenn uns dieses bei den Völkern der Vergangenheit wegen der Ferne der Zeit nicht erkennbar ist, so ist es doch bei dieser Gemeinde nicht verborgen, dass ihre Einwürfe alle insgesammt ihren Ursprung von den Einwürfen der Heuchler [10] zur Zeit des Propheten haben, da sie an seinen Befehlen und Verboten kein Wohlgefallen hatten und sich dahin wagten, wo für das menschliche Denken kein Aufenthalt und kein Weg ist, und über Dinge, in welche einzudringen und über welche zu fragen, ihnen verboten war, Fragen stellten und mit nichtigen Gründen über Dinge disputirten, über welche keine Disputation erlaubt ist. Nimm als Beispiel die Geschichte des Dsû-'l-Chuwaiszira *) aus dem Stamme Tamim, als er sprach: Sei gerecht Muhammad, denn du bist ungerecht; so dass dieser sagte: Wenn ich nicht gerecht bin, wer ist denn gerecht? Da antwortete der Verdammte und sprach: dies

*) Vgl. Weil, Mohammed der Prophet, S. 240, 41.

ist eine Theilung, wobei das Wohlgefallen Gottes nicht erstrebt worden ist. Das ist ein offenbares Sichauflehnen gegen den Propheten; denn wenn derjenige, welcher gegen den wahren Imâm auftritt ein Châridschi (Sich Auflehnender) ist, so ist derjenige, welcher gegen den wahren Propheten auftritt noch vielmehr ein Châridschi *); oder ist dies nicht ein Ausspruch über die Fähigkeit des Verstandes Gutes und Schimpfliches zu bestimmen, und ein Urtheil nach eigenem Kopfe einer ausdrücklichen Bestimmnng Gottes gegenüber und eitler Stolz auf einen Verstandesschluss gegenüber dem Gebote (Gottes)? So sagte denn auch der Prophet: wahrlich von den Nachkommen dieses Mannes wird eine Anzahl solcher hervorgehen, welche von dem wahren Glauben abfallen werden, wie der Pfeil vom Ziele abweicht. (Das ist die ganze Geschichte). Als ein anderes Beispiel nimm das Benehmen einer Rotte Heuchler am Tage von Uhud, da sie sprachen: Hatten wir mit der Sache etwas zu schaffen? und ihre Worte: wenn wir mit der Sache etwas zu thun gehabt hätten, wären wir dort nicht getödtet; und: wenn sie bei uns gewesen wären, wären sie nicht gestorben und getödtet. Ist dies nicht ein deutliches Aussprechen des Kadar **)? — Der Ausspruch einer Rotte Götzendiener aber: wenn Gott es wollte, würden wir ausser ihm nichts anbeten; und der Ausspruch einer andern Rotte: Sollen wir speisen, den Gott speisen würde, wenn er wollte? sind ein deutlicher Ausdruck des Dschabar ***). Als ein letztes Beispiel nimm das Benehmen einer andern Rotte, als sie über das Wesen Gottes stritten, indem sie seine Majestät ihrem Verstande und seine Handlungen ihrem Urtheile unterwarfen, bis

---

*) Der Verfasser nimmt hier wieder Bezug auf die ursprüngliche Bedeutung des Namens Chawâridsch, welcher sich Auflehnende bedeutet und zuerst von den 12000, welche sich nach der Schlacht bei Sziffîn von 'Ali lossagten, gebraucht wurde.

**) Eine genauere Erklärung dieses Begriffes erfolgt weiter unten.

***) Auch hiervon kommt die weitere Erklärung später.

(Muĥammad) sie hinderte und mit den Worten Gottes schreckte: „er sendet seine Blitze und trifft mit ihnen, wen er will, weil sie über Gott streiten, und er ist gewaltig an Macht" (Sur. 13, 14.). Dies geschah bei Lebzeiten des Propheten, als er in voller Kraft und Gesundheit war, und die Heuchler suchten zu täuschen, denn sie bekannten äusserlich den Islâm und hielten die Heuchelei verborgen, und ihre Heuchelei kam immer nur durch Auflehnung gegen sein *Gehen* und *Stehen* zu Tage, aber die Auflehnungen waren gleich dem Samen, aus welchem die Einwürfe als die Saat hervorkamen. Was nun aber die Uneinigkeiten betrifft, welche zur Zeit seiner Krankheit und nach seinem Tode unter den Gefährten statt fanden, so waren das verschiedene Ansichten, [11] welche aus einer angestellten Untersuchung hervorgingen, wie man sagt, dass ihre Absicht dabei gewesen sei, die Zeichen des Gesetzes aufzurichten und die Pfade des Glaubens festzumachen. Der erste Streit, welcher während der Krankheit des Propheten vorfiel, ist in dem enthalten, was Muĥammad Ibn Ismâîl al-Buchâri überliefert, eine Tradition, welche von 'Abdallah Ibn 'Abbâs*) herstammt. Er erzählt: Als die Krankheit, an welcher der Prophet starb, ihn überwältigte, sprach er: bringt mir Tinte und Papier, ich will eine Schrift für euch aufsetzen, damit ihr nach meinem Tode nicht fehl geht. Da sagte 'Omar: wahrlich den Gesandten Gottes hat der Schmerz übermannt, wir haben genug am Buche Gottes; und als viel hin- und hergeredet wurde, sagte der Prophet: gehet von mir fort, es ziemt sich nicht in meiner Nähe zu streiten. Ibn 'Abbâs sagt: das ganze Unglück ist dasjenige, was sich zwischen uns und die Schrift des Gesandten Gottes gestellt hat. Die zweite Meinungsverschiedenheit während seiner Krankheit war folgende: Muĥammad sagte: rüstet das Heer des Usâma aus, es verdamme Gott den, der davon zurückbleibt. Da sprach ein Theil: wir müssen

*) Nach Weil a. a. O. S. 330 stammt diese Tradition von 'Aïscha.

seinem Befehle nachkommen und Usâma war bereits von Madîna aufgebrochen; ein anderer Theil aber sagte: die Krankheit des Propheten ist sehr heftig geworden und unser Herz lässt es nicht zu, ihn in diesem Zustande zu verlassen; wir wollen warten, um zu sehen, wie es mit ihm gehen wird. Ich habe diese beiden Streitigkeiten ausführlich beigebracht, weil die Gegner sie oft zu den Widersetzlichkeiten zählen, welche auf die Sache des Glaubens mächtigen Einfluss gehabt haben. Und das ist so, wenn auch die Absicht ganz und gar darauf hinauslief, die (richtigen) Zeichen des Gesetzes aufzurichten in dem Zustande, wo die Herzen erschüttert waren und der Hass der unter anderen Umständen Einfluss gewinnenden Zwietracht ruhte. Die *dritte* Controverse fand statt bei dem Tode des Propheten. Es sagte nemlich 'Omar Ibn al-Chattâb: Wer da sagt, dass Muħammad todt ist, den tödte ich mit diesem meinem Schwerte, denn er ist nur gen Himmel erhoben, wie 'Isa Ibn Mirjam gen Himmel erhoben ist. Da sprach Abu Bakr Ibn Abu Kuħâfa: Wer Muħammad diente — Muħammad ist todt; wer aber dem Gotte Muħammad's diente — er ist ein lebendiger (Gott), der nicht stirbt. Dann las er folgenden Koranvers (Sur. 3, 138.): „Muħammad ist nur ein Gesandter, die Gesandten vor ihm sind geschieden; wollt ihr, wenn er gestorben oder getödtet ist, euch auf euren Fersen umwenden?" Da wandte sich das Volk seiner Rede zu, 'Omar aber sprach: Es ist mir, wie wenn ich diesen Vers nicht gehört, bis ihn Abu Bakr gelesen. Der *vierte* Streit war über den Ort, wo der Prophet begraben werden sollte. Die Leute von Mekka, die Ausgewanderten, verlangten, dass er nach Mekka zurückgebracht werde, [12] weil es seine Geburtsstätte und seine Heimath sei, und der Ort, auf dem sein Fuss gewandelt und wo seine Familie wohne und wohin er gewallfahrtet sei. Die Madinenser aber, die Hilfsgenossen, verlangten, dass er in Madîna beerdigt werde, weil es der Ort sei, wohin er geflohen, und der Ort seines Sieges. Andere wollten, dass er nach Jerusalem gebracht werde,

weil es der Begräbnissort der Propheten und Muḥammad von da in den Himmel emporgestiegen sei. Dann kam man darin überein, ihn in Madîna zu beerdigen nach einer Ueberlieferung von ihm selbst: „die Propheten werden begraben, wo sie sterben." Der *fünfte* Streit fand über das Imâmat statt und dieser Streit ist der bedeutendste Streit unter der Gemeinde, denn über keinen Glaubensartikel im Islâm ist das Schwert in der Weise aus der Scheide gezogen, als es zu jeder Zeit über das Imâmat geschehen ist, da doch Gott die Sache gleich anfangs geordnet hatte. Es waren nemlich die Ausgewanderten und die Hilfsgenossen darüber verschiedener Ansicht; diese sagten: „ein Amîr von uns und einer von euch"; und sie kamen über ihren Häuptling Sȃd Ibn ʾUbâda, den Hilfsgenossen, überein. Es machten aber Abu Bakr und ʾOmar augenblicklich die Sache dadurch wieder gut, dass sie beide in die Halle der Banu Sâʾida eilten; und es erzählt ʾOmar: ich hatte mir auf dem Wege in Gedanken eine Rede zusammengestellt, und als wir zu der Halle gekommen waren, wollte ich sprechen, aber Abu Bakr sagte: Lass' es ʾOmar! dann lobte und pries er Gott und hielt eine Rede, wie ich sie mir ausgedacht hatte, gleich als ob er Geheimnisse wüsste; und ehe die Hilfsgenossen auf seine Rede eingingen, streckte ich meine Hand gegen ihn aus und huldigte ihm und es huldigte ihm das (anwesende) Volk; und die Auflehnung unterblieb, nur geschah die Huldigung Abu Bakr's durch Ueberrumpelung, deren böse Folgen Gott abwandte. Wer aber ein Aehnliches wiederholt hätte, den hätte man getödtet, denn wer auch immer einem Andern ohne Auftrag von den Gläubigen gehuldigt hätte, beide hätten sich der Gefahr ausgesetzt, getödtet zu werden. Die Hilfsgenossen standen von ihrer Forderung nur ab, weil Abu Bakr den Ausspruch des Propheten anführte: die Imâme sind vom Stamme Kuraisch. Diese Huldignng fand statt in der Halle; nachdem er dann zur Moschee zurückgekehrt war, versammelte sich das Volk daselbst und huldigte ihm freiwillig ausser einer Anzahl von den Banu Hâ-

schim und Abu Sufjân von den Banu Umajja. Der Fürst der Gläubigen ʾAli aber war mit dem beschäftigt, was der Prophet über seine Bestattung und Beerdigung angeordnet hatte, und das zu seinem Begräbniss Erforderliche geschah ohne Streit und Verzug. Der *sechste* Streit betraf die Angelegenheit von Fadak und die Erbschaftstheilung des Propheten [13] und den Anspruch Fâtima's in Beziehung auf Erbschaft und Besitzthum, bis sie durch die bekannte Ueberlieferung vom Propheten zurückgewiesen wurde: Wir Geschlechter der Propheten vererben nicht, was wir hinterlassen, denn das ist Antheil Gottes. Der *siebente* Streit fand statt über den Kampf gegen diejenigen, welche die Armensteuer verweigerten; es sagten nemlich Einige: wir wollen sie nicht gleich den Ungläubigen bekämpfen; Andere: Ja, wir wollen gegen sie zu Felde ziehen, — bis Abu Bakr sagte: Wenn sie mir eine Abgabe verweigern, welche sie dem Gesandten Gottes gegeben haben, so ziehe ich deshalb gegen sie zum Kampfe aus; und er zog selbst zum Kampfe gegen sie aus und alle Gefährten insgesammt stimmten ihm bei; aber die Bemühung ʿOmar's in den Tagen seines Chalifats brachte die Herausgabe der Gefangenen und der Güter an sie und die Loslassung der Eingekerkerten von ihnen zu Wege. Der *achte* Streit erhob sich, als Abu Bakr im Augenblicke des Todes den ʿOmar ausdrücklich zum Nachfolger bestimmte. Einige sagten: du hast einen strengen, harten Mann über uns gesetzt; der Streit wurde aber durch den Ausspruch Abu Bakr's: „wenn mein Herr mich am Tage der Auferstehung fragen wird, dann werde ich sagen, ich habe den Besten von ihnen über sie gesetzt" beseitigt. Es erhoben sich aber bereits zu ihrer Zeit viele Meinungsverschiedenheiten über die Fragen wegen der Erbschaft des Grossvaters und der Brüder und weitläuftigen Verwandten, und über die Entschädigung der (verletzten) Finger und die Sühnpreise für ausgeschlagene Zähne und die Strafbedingungen einiger Verbrechen, worüber keine ausdrückliche Bestimmung of-

fenbart ist; aber ihre Hauptbeschäftigung war der Kampf mit den Griechen und die Feldzüge gegen die Perser, und Gott gab den Gläubigen Sieg auf Sieg, und gross war die Menge der Gefangenen und der andern Beute. Sie Alle folgten dem Urtheil ʾOmar's und weithin verbreitete sich die Berufung und erscholl das Wort, die (ungläubigen) Araber wurden gehorsam und die Perser wurden lenksam. Die *neunte* Controverse erhob sich über die Wahlangelegenheit, und die Ansichten darüber waren verschieden bis Alle in der Huldigung ʾOthmân's übereinkamen; das Reich war in Ordnung in seiner Zeit und die Berufung befestigte sich und gross war die Anzahl der Siege und der Schatz gefüllt, und er verfuhr gegen das Volk auf die beste Weise und behandelte dasselbe mit freigebiger Hand; nur seine Verwandten von den Banu Umajja bereiteten Verderben, und das Verderben traf *ihn*, und *sie* übten Unrecht und das Unrecht kam auf *ihn*; und es entstanden viele Zwistigkeiten und man unternahm gegen *ihn* Dinge, welche alle für die Banu Umajja angelegt waren. Dahin gehört seine Zurückberufung des al-ʿHakam Ibn Umajja nach Madîna, nachdem ihn der Prophet verbannt hatte, so dass er der Verbannte des Gesandten Gottes hiess, und nachdem derselbe Abu Bakr und ʾOmar während ihres Chalifats darum gebeten, [14] sie ihm aber nicht gewillfahrt hatten und ʾOmar ihn von seinem Aufenthaltsorte in Jaman vierzig Parasangen entfernt hatte. Ferner seine Verbannung des Abu Dsarr nach Rabadsa und die Verheirathung des Marwân Ibn al-ʿHakam mit seiner Tochter und das Ueberlassen des fünften Theiles der Beute Afrika's an ihn, welches zweihunderttausend Denare ausmachte. Ferner, dass er den ʾAbdallâh Ibn Sâd Ibn Abu Sarah als Gastfreund aufnahm, nachdem der Prophet sein Blut für vogelfrei erklärt hatte, und ihn mit der Statthalterschaft über Aegypten belohnte, gleichwie er dem ʾAbdallâh Ibn Âmir Basrah gab, bis er daselbst das vollführte, was er vollführte, zu dem Andern, was man ihm vorwirft. Die Anführer seiner Heere Muâwîja Ibn Abu Sufjân, der

Präfekt von Syrien, Sá'd Ibn Abu Wakkâfz *), der Präfekt von Kufa, und nach ihm al-Walîd Ibn 'Okba und 'Abdallâh Ibn Âmir, der Präfekt von Basfzra und 'Abdallâh Ibn Sá'd Ibn Abu Sarah, der Präfekt von Aegypten — sie Alle verriethen und verliessen ihn, bis sein Schicksal ihn erreichte und er verbrecherischer Weise in seiner Wohnung gemordet wurde, und von dem Verbrechen, welches an ihm geschah, ging die Zwietracht aus und ruhte nicht wieder. Der *zehnte* Streit erhob sich in der Zeit 'Ali's, des Fürsten der Gläubigen, nachdem man über ihn übereingekommen und ihm gehuldigt hatte; zuerst der Kriegszug Talha's und Zubair's gegen Mekka, dann der aufrührerische Zug Âischa's nach Basfzra, dann der offene Ausbruch des Kampfes gegen ihn, welcher den Namen der Kameelschlacht hat. Die Wahrheit ist, dass Jene Beide umkehrten und bereuten, da er ihnen das Gebot ins Gedächtniss rief und sie sich erinnerten. Den Zubair tödtete aber Ibn al-Dschurmûz als er bereits umgekehrt war, wofür er nach dem Ausspruche des Propheten: Kündige dem Mörder des Ibn Szafia die Hölle an — in die Hölle kommt; den Talha traf Marwân Ibn al-'Hakam mit einem Pfeile während der Auflehnung und er stürzte todt zu Boden. Âischa handelte angetrieben in dem, was sie that, bereuete aber nachher und kehrte um. Der Streit zwischen ihm ('Ali) und Muáwîja und die Schlacht von Sziffîn und der Widerspruch der Chawâridsch und sein Zugeben des Schiedsrichterspruches und die Hinterlist des 'Amr Ibn al-Âfz gegen Abu Mûsa al-Aschári und das Ende seines Chalifats bis zu seinem Tode, alles das ist bekannt; ebenso bekannt ist der Streit zwischen ihm und den Schurâ, welche bei Naharwân der Gesinnung nach und mit Worten von ihm abfielen, und der Ausbruch des Kampfes mit ihm als offenkundiger Thatsache. [15] Mit

*) Cureton hat diesen Namen anstatt des im Ms. stehenden Sa'id Ibn al-'Âfz gesetzt, welcher erst Nachfolger des Walîd wurde; s. Weil's Chalifen I, S. 172.

einem Worte: 'Ali war mit der Wahrheit und die Wahrheit mit ihm. Es traten aber in seiner Zeit gegen ihn die Chawâridsch hervor, nemlich al-Asch'ath Ibn Kais, Mas'ûd Ibn Fadaki at-Tamîmi, Zaid Ibn 'Hafzîn at-Tâi und Andere; und ebenso die Ghulât (die Uebertreibenden) in Betreff seiner, nemlich 'Abdallâh Ibn Sabâ und eine Anzahl mit ihm. Mit diesen beiden Sekten begann die Häresie und der Irrthum und es wurde das Wort des Propheten an ihm ('Ali) wahr: über Dich gehen zwei zu Grunde, der aus Liebe zu viel thut und der aus Hass zu wenig thut. Nach ihm theilten sich die Meinungsverschiedenheiten in zwei Klassen, zu der einen gehört die verschiedene Ansicht über das Imâmat, zur andern die verschiedene Ansicht über die *Grundlehren des Glaubens* (Ufzûl). Die verschiedene Ansicht über das Imâmat ging nach zwei Seiten auseinander, von der einen wurde behauptet, das Imâmat beruhe auf dem Uebereinkommen und freier Wahl, auf der andern, dasselbe beruhe auf einer ausdrücklichen Bestimmung und genauer Bezeichnung. Diejenigen, welche das Imâmat vom Uebereinkommen und von freier Wahl abhängen lassen, behaupten: Imâm sei Jeder, über welchen die Gemeinde oder ein ansehnlicher Theil der Gemeinde übereingekommen sei — entweder ganz allgemein oder mit der Bedingung, dass er ein Kuraischi sei nach der Lehre Einiger, und mit der Bedingung, dass er ein Hâschimi sei nach der Lehre Anderer und mit noch andern Bedingungen, wie wir später sehen werden. Diejenigen, welche der ersten Ansicht zugethan waren, behaupteten das Imâmat des Mu'âwîja und seiner Söhne und nach ihnen die Nachfolge des Marwân und seiner Söhne; die Chawâridsch stimmten zu allen Zeiten für Einen von ihnen unter der Bedingung, dass er ihrem Glauben zugethan bleibe und im Handeln gegen sie nach den Regeln der Gerechtigkeit verfahre; wenn er das nicht that, fielen sie von ihm ab, machten Aufruhr gegen ihn, und oft tödteten sie ihn. Diejenigen aber, welche für das Imâmat eine ausdrückliche Bestimmung verlangten, wa-

ren nach dem Tode ʾAli's verschiedener Meinung. Einige behaupteten, es gäbe nur eine ausdrückliche Bestimmung für seinen Sohn Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja und das sind die Kaisânîja. Diese waren wieder nach dessen Tode verschiedener Meinung; Einige sagten, dass er nicht gestorben sei, sondern wiederkehren und die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde; Andere behaupteten, dass er gestorben sei und das Imâmat nach seinem Tode auf seinen Sohn Abu Hâschim übergegangen sei, und diese theilten sich wieder. Einige behaupteten, das Imâmat bleibe in seiner Nachkommenschaft nach jedesmaliger testamentarischer Bestimmung; Andere sagten, es gehe auf andere Personen über, und in der Bestimmung dieses Andern war man wieder verschiedener Meinung; Einige sagten, es sei Banân Ibn Simʾân an-Nahdi, Andere: ʾAli Ibn ʾAbdallâh Ibn ʾAbbâs, Andere: ʾAbdallâh Ibn ʿHarb al-Kindi, [16] Andere: ʾAbdallâh Ibn Muâwîja Ibn ʾAbdallâh Ibn Dschâfar Ibn Abu Tâlib. Alle diese behaupten aber (zugleich), dass der Glaube im Gehorsam gegen einen Menschen bestehe und erklärten alle Satzungen des Gesetzes nach der Ansicht einer bestimmten Person, wie wir ihre Lehren später kennen lernen werden. Diejenigen nun, welche die ausdrückliche Bestimmung für Muḣammad Ibn al-Hanafîja bestreiten, behaupten sie für al-ʿHasan und al-ʿHusain und sagen: das Imâmat kann nicht an zwei Brüder gelangen, ausgenommen al-ʿHasan und al-ʿHusain. Dann sind sie aber wieder verschiedener Meinung. Einige übertragen das Imâmat auf die Söhne al-ʿHasan's und sagen, nach ihm sei es auf seinen Sohn al-ʿHasan gekommen, dann dessen Sohn ʾAbdallâh, dann dessen Sohn Muḣammad, dann dessen Bruder Ibrâhîm, die *beiden Imâme*. Sie beide lehnten sich in den Tagen al-Manṣûr's auf und wurden beide unter seiner Regierung getödtet. Von diesen behaupten Einige die Wiederkunft des Imâm Muḣammad. Andere lassen die testamentarische Bestimmung auf die Söhne al-ʿHusain's übergehen und sagen, nach ihm sei Imâm geworden sein Sohn ʾAli Zain al-

Âbidîn, nach einer ausdrücklichen Bestimmung. Nach ihm sind sie aber verschiedener Meinung. Die Zaidîja behaupten das Imâmat seines Sohnes Zaid und ihre Lehre ist, dass ein jeder Fâtimi, der sich auflehnt, wenn er weise, enthaltsam, tapfer und freigebig ist, Imâm ist und ihm Folge geleistet werden muss, und sie geben zu, dass das Imâmat zu den Söhnen al-'Hasan's zurückkehre. Dann bleiben Einige (hierbei) stehen und behaupten die Rückkehr; Andere gehen weiter und sprechen das Imâmat einem Jeden in jeder Zeit zu, dessen Zustand ein solcher ist; ihre Lehren aber werden wir später sehen. Die Imamîja aber behaupten das Imâmat des Mu'hammad Ibn 'Ali al-Bâkir nach einem ausdrücklichen Zeugnisse, dann das Imâmat des Dschâfar Ibn Mu'hammad nach testamentarischer Bestimmung; dann nach seinem Tode sind sie verschiedener Meinung, wer von seinen Söhnen durch eine ausdrückliche Bestimmung der Bezeichnete sei; es waren deren fünf: Mu'hammad, Ismâîl, 'Abdallâh, Mûsa und 'Ali. Einige theilen das Imâmat dem Mu'hammad zu, das sind die 'Omârîja; Andere dem Ismâîl und sie läugnen seinen Tod zu Lebzeiten seines Vaters, das sind die Mubârakîja, und von diesen bleiben Einige stehen und behaupten seine Wiederkunft, Andere übertragen das Imâmat auf seine Söhne nach dem jedesmaligen ausdrücklichen Zeugnisse bis auf diesen Tag, das sind die Ismâîlîja. Andere behaupten das Imâmat des 'Abdallâh al-Afta'h und glauben an seine Wiederkunft nach seinem Tode, denn er ist ohne Nachkommenschaft gestorben. Andere behaupten das Imâmat des Mûsa, nach einem ausdrücklichen Zeugnisse über ihn, [17] denn sein Vater sagte: Euer siebenter (Imâm) ist euer *Sicherhebender* *), ist er nicht *Herr der Thora* genannt? Diese sind dann wieder verschiedener Meinung, Einige hören mit ihm auf und behaupten seine Wiederkunft, denn sie sagen: er ist nicht

*) Die Erklärung dieses Ausdruckes erfolgt bei der Aufzählung der einzelnen Sekten der Schîa'.

gestorben; Einige bleiben bei seinem Tode stehen, das sind die Mamtûra, Andere machen mit seinem Tode einen Abschnitt und führen das Imâmat auf seinen Sohn 'Ali Ibn Mûsa ar-Ridhâ über, das sind die Katâîja. Diese sind dann wieder verschiedener Ansicht über seine Söhne nach ihm. Die Zwölfer (Ithnââscharîja) führen das Imâmat von 'Ali ar-Ridhâ auf seinen Sohn Muhammad, dann auf dessen Sohn 'Ali, dann auf dessen Sohn al-'Hasan, dann auf dessen Sohn Muhammad den *Sicherhebenden*, den *Erwarteten*, den *Zwölften*. Und sie behaupten, dass er lebe, nicht gestorben sei und wiederkommen werde, um die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen, wie sie (jetzt) mit Gewaltthat angefüllt sei. Andere führen das Imâmat auf al-'Hasan al-'Askari, dann behaupten sie das Imâmat seines Bruders Dschâfar und behaupten das Stehenbleiben bei ihm oder sie behaupten den Zweifel in Betreff des Zustandes des Muhammad, und sie befinden sich auf einem langen Irrwege bei dem Weiterführen des Imâmat's und dem Stehenbleiben und der Behauptung der Wiederkehr nach dem Tode und der Behauptung des Verborgenseins und des Wiederkommens nach dem Verborgensein. Dieses ist eine übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten über das Imâmat, die genauere Auseinandersetzung davon wird bei der Erwähnung der einzelnen Lehren erfolgen.

Was nun die verschiedenen Ansichten über die *Grundlehren* anbetrifft, so trat in der letzten Zeit der Gefährten die Häresie des Mâbad al-Dschuhani und des Ghailân ad-Dimaschki und des Junas al-Aswâri in Betreff der Behauptung des Kadar und der Läugnung der Beziehung des Guten und Bösen auf das Kadar hervor. Es webten aber an ihrem Webebaum Wâfzil Ibn 'Atâ al-Ghazzâl. Dieser war ein Schüler des al-'Hasan al-Bafzri und sein Schüler war 'Amr Ibn 'Obaid, der in den Streitfragen über das Kadar noch weiter ging als er. 'Amr gehörte zu den Werbern des Jazîd an-Nâkifz in den Tagen der Banu Umajja, dann trat er zu al-Manfzûr über und

behauptete dessen Imâmat; es lobte ihn al-Manfsûr einst, da sagte er: Beeren sind für die Menschen ausgestreut, aber Andere als ʾAmr sammeln sie auf. — Es entstanden aber während der Zeit al-ʿHasan's die Häresien der Waʾîdîja von den Chawâridsch, der Murdschia von den Dschabarîja, und der Kadarîja. Von ihnen und von seinem Lehrer wich Wâfsil in der Behauptung des Aufenthaltsortes zwischen den beiden Aufenthaltsorten (der Seligen und Verdammten) ab, so dass er und seine Anhänger Mǔtazila (Abweichende) genannt wurden. Sein Schüler wurde Zaid Ibn ʾAli und er nahm sein System der Grundlehren an, deswegen wurden alle Zaidîja Mǔtazila; diejenigen aber, welche Zaid Ibn ʾAli verliessen, weil er von der Lehre seiner Väter über die Grundlehren und über das Sichlossagen und über das Freundschafthalten abgewichen war, [18] waren Kufenser und sie bildeten eine Sekte, welche Râfidha (Verlassende) genannt wurden. Sodann lasen einige Lehrer der Mǔtazila die Werke der Philosophen, seitdem sie unter der Regierung al-Mâmûn's übersetzt waren und vermischten deren Methode mit der Methode des Kalâm und begründeten damit eine besondere Art von Wissenschaft, welche sie eben Kalâm nannten, entweder weil die Hauptfrage, um welche sich ihre Disputationen und Controversen drehten, eben die Frage über die Rede Gottes (arab. Kalâm) war, so dass die ganze Art (wissenschaftliche Fragen zu behandeln) mit ihrem Namen bezeichnet wurde; oder weil sie es den Philosophen, welche einen bestimmten Theil ihrer Wissenschaft Mantik (Logik) nannten, nachmachten, denn Mantik und Kalâm sind dasselbe. Es stimmte aber ihr grösster Lehrer Abu-'l-Hudsail al-ʾAllâf den Philosophen darin bei, dass Gott allwissend durch das Wissen und das Wissen sein Wesen sei, ebenso allmächtig durch seine Allmacht und seine Allmacht sein Wesen sei; er brachte aber eine neue Häresie auf über das Kalâm und den Willen (Gottes) und die Handlungen der Menschen und die Behauptung des Kadar und

die Lebensdauer und den Lebensunterhalt, wie wir es in der Ausführung seiner Lehre genauer angeben werden. Es fanden aber zwischen ihm und Hischâm Ibn al-'Hakam Disputationen über die Bestimmungen der Vergleichung (Gottes mit dem Menschen) statt und Abu Jâkub asch-Schaĥĥâm und al-Adami, die beiden Genossen des Abu-'l-'Hudsail, stimmten ihm darin in Allem bei. Dann war, in der Zeit des Mûtafzim, Ibrâhîm Ibn Sajjâr an-Natztzâm, der in der Begründung der Lehren der Philosophen am weitesten Gehende und er wich von der (einfachen) Lehre der Alten durch seine häretischen Meinungen über den Abfall und das Kadar, und von seinen Genossen in verschiedenen Einzelfragen ab, die wir unten angeben werden; zu seinen Anhängern gehörte aber Muĥammad Ibn Schubaib und Abu Schamir und Mûsa Ibn 'Amrân und al-Fadhl al-'Hadathi und Aĥmad Ibn 'Hâjit, al-Aswâri aber stimmte ihm in allen häretischen Ansichten, die er lehrte, bei, ebenso die Iskâfîja, die Anhänger des Abu Dschâfar al-Iskâfi und die Dschâfarîja, die Anhänger der beiden al-Dschâfar's, Dschâfar's Ibn Mubaschir und Dschâfar's Ibn 'Harb. Dann trat die Häresie des Bischr Ibn al-Mûtamir in der Behauptung über die Erzeugung (der Handlungen) und der Uebertreibung darin und in der Hinneigung zu den naturalistischen Philosophen hervor, und in der Behauptung, dass Gottes Allmacht sich auf die Bestrafung der Kinder erstrecke, dass er aber, wenn er es thue, ungerecht sei, nebst Anderem, worin er von seinen Genossen abwich. Es war aber ein Schüler von ihm Abu Mûsa al-Muzdâr, der Büsser der Mûtazila; dieser wich von ihm in der Läugnung der Wunder des Korân in Betreff der Klarheit und des Redeschmucks ab, und in seiner Zeit fielen die meisten Gewaltthätigkeiten gegen die Anhänger der alten Lehre vor, weil sie die Ewigkeit des Korân behaupteten. [19] Zu seinen Schülern gehörten auch die beiden Dschâfar Abu Zafar und Muĥammad Ibn Suwaid, die beiden Anhänger al-Muzdâr's, und Abu Dschâfar al-

Iskâfi und ʾIsa Ibn al-Haitham, die beiden Genossen des Dschâfar Ibn ʿHarb al-Aschaddsch. Zu denen, welche in der Behauptung des Kadar am weitesten gingen, gehört Hischâm Ibn ʾAmr al-Fûti, und al-Afzamm war einer seiner Anhänger; sie beide tadelten das Imâmat des ʾAli, weil sie behaupteten, dass das Imâmat nur durch das Uebereinkommen der gesammten Gemeinde übertragen werden könne. Al-Fûti und al-Afzamm stimmten aber darin überein, dass es unmöglich sei, dass Gott die Dinge, bevor sie da wären, wisse, und läugneten, dass das Nichtexistirende etwas sei. Abu-'l-ʿHasan al-Chajjât und Aĥmad Ibn ʾAli asch-Schatawi waren Genossen des ʾIsa afz-Szufi, dann hingen sie dem Abu Muchâlid an und ein Schüler des Abu-'l-ʿHasan al-Chajjât war al-Kâbi und ihre Lehren waren durchaus dieselben. Muâmar Ibn ʾAbbâd as-Salami aber und Thamâma Ibn Aschras an-Namîri und ʾAmr Ibn Baĥr al-Dschaĥitz lebten zu derselben Zeit, in Urtheil und Glauben übereinstimmend, von ihren Genossen aber in einigen Einzelfragen, die wir (später) erwähnen werden, abweichend. Von den Spätern nahmen Abu ʾAli al-Dschubbâi und sein Sohn Abu Hâschim und al-Kadhi ʾAbd al-Dschabbâr und Abu-'l-ʿHusain al-Bafzri den besten Theil der Methoden ihrer Genossen an und trennten sich von ihnen in einigen Fragen, wie es später gezeigt werden wird. Der Glanz der Wissenschaft des Kalâm begann mit den abbasidischen Chalifen Hârûn, al-Mâmûn, al-Mûtafzim, al-Wâthik und al-Mutawakkil und hörte auf mit afz-Szâĥib Ibn ʾAbbâd und einer Anzahl von den Dajâlima. Es trat aber auch eine Anzahl von den Mûtazila auf, welche vermittelte; nemlich Dhirâr Ibn ʾAmr und ʿHaffz al-Fard und al-ʿHusain an-Naddschâr von den Spätern widersprachen den Lehrern in einigen Fragen. Und es stand Dschahm Ibn Szafwân in der Zeit des Nafzr Ibn Sajjâr auf und brachte seine Häresie über das Dschabar in Turmuds zu Tage; ihn tödtete Sâlim Ibn

Ahwas al-Mâzini in der letzten Zeit der Herrschaft der Banu Umajja in Marw. Es waren aber zwischen den Mŭtazila und den Anhängern der alten Lehre zu jeder Zeit Streitigkeiten über die Eigenschaften (Szifât), und die Anhänger der alten Lehre stritten mit ihnen darüber nicht nach einem aus der Wissenschaft des Kalâm entnommenen Kanon, sondern in schlichter Rede, und sie erhielten den Namen Szifâtîja. Sowohl diejenigen, welche die Eigenschaften Gottes als in seinem Wesen bestehende Begriffe bestimmten, als auch diejenigen, welche seine Eigenschaften mit denen der Geschöpfe verglichen, [20] alle hielten sich an die augenfälligen Stellen der Schrift und der Ueberlieferung und stritten wider die Mŭtazila für die Ewigkeit des Koran nach augenfälligem Ausspruche. Es waren aber 'Abdallâh Ibn Sa'îd al-Kilâbi und Abu-'l-'Abbâs al-Kalânsi und al-'Hârith al-Maĥâsibi diejenigen von ihnen, welche in der sichern Kenntniss sich am ähnlichsten und im Kalâm am stärksten waren. Es fand nun eine Disputation zwischen Abu-'l-'Hasan 'Ali Ibn Ismăîl al-Aschări und seinem Lehrer Abu 'Ali al-Dschubbâî über einige Fragen statt und jener legte diesem Dinge vor, die er nicht beantworten konnte. Da verliess er ihn und wandte sich zu der Parthei der alten Lehre und förderte ihre Lehre, indem er ihr eine aus der Wissenschaft des Kalâm entnommene Grundlage gab, so dass es eine besondere Lehre wurde; und es gaben seiner Methode eine Anzahl rechtgläubiger Lehrer noch mehr Halt, nemlich al-Kadhi Abu Bakr al-Bâkillâni und der Lehrer Abu Isĥâk al-Isfarâîni und der Lehrer Abu Bakr Ibn Fûrak, unter welchen keine grosse Abweichung stattfand. Es trat aber ein Mann von Sidschistân auf, der sich die Enthaltsamkeit zum Gesetz gemacht hatte, mit Namen Abu 'Abdallâh Ibn al-Karrâm. Sein Wissen war gering, aber er hatte aus jeder Lehre ein Stückchen zusammengesucht und es in sein Buch aufgenommen, das brachte er unter die der Sprache unkundigen

Leute in Ghardscha und Ghor und in den Umgebungen der Städte Churâsân's. Es wurde aber seine Art und Weise in Ordnung gebracht und so wurde eine Lehre daraus, welche der Sultan Maĥmûd Ibn Sabuktakîn in seinen Schutz nahm; über die Anhänger der Ueberlieferung kam das Unheil, die Schîá aber waren auf ihrer Seite. Seine Lehre kam der Lehre der Chawâridsch am nächsten und sie waren extreme Mudschassima ausser Muĥammad Ibn al-'Haifzam, welcher eine vermittelnde Stellung einnahm.

Fünfte Vorrede.

(Die fünfte Vorrede, in welcher der Grund angegeben wird, weshalb dieses Werk nach den Regeln der Rechenkunst anzuordnen sei, ist eine gelehrte Künstelei, welche dem sonstigen Character des Buches nicht entspricht, und worin Kunstausdrücke vorkommen, welche eine ausführliche Erklärung nothwendig machen. Da das Verständniss des Buches selbst dadurch nicht im Geringsten bedingt ist, werde ich diese Vorrede am Schlusse unter den Erläuterungen und Anmerkungen nachbringen.)

Da nun die Vorreden in erschöpfender und gründlicher Fassung hiermit zu Ende gebracht sind, wenden wir uns zur Angabe der Lehrmeinungen der Weltbewohner von Adam bis zum heutigen Tage, mit der Hoffnung, keine Lehre unter ihren Abtheilungen auszulassen. Wir wollen unter jedem Kapitel und jedem Theile das anführen, was ihnen zukommt, damit man erkenne, weshalb diese Bezeichnung diesem Capitel gegeben wurde, und bei jeder angeführten Sekte die Angabe dessen hinzufügen, was ihren Klassen in Betreff der Lehre und des Glaubens gemeinsam ist, und unter jeder Klasse, was ihr im Besonderen eigenthümlich ist und wodurch sie sich von ihren Genossen unterscheidet. [24] Die Abtheilungen der *dreiundsiebzig Sekten* des Islâm werden wir vollständig angeben, und bei den Abtheilungen der Sekten, welche nicht zur wahren (*patriarchalischen*)

Religion (al-'Hanîfîja) gehören, werden wir uns auf dasjenige beschränken, was in Betreff des Princips und des Fundamentes am verbreitetsten und bekanntesten ist. Wir werden dasjenige voranstellen, welchem der Vorrang gebührt, und dasjenige nachfolgen lassen, welchem das Nachfolgen zukommt. Bedingung der Rechenkunst ist, dass dasjenige, was als Ausfüllung geschrieben wird, mit bestimmter Ausdehnung der Reihen geschrieben werde; Bedingung der Schreibekunst, dass nach der bekannten eleganten Weise ein reichlicher Rand gelassen werde; ich habe die Bedingung beider Künste beobachtet, die Capitel nach der Bedingung der Rechnung ausgedehnt, und Ränder gelassen, wie es eine elegante Schrift erfordert.

Zu Gott aber flehe ich um Beistand und ihm vertraue ich; er ist unsere Zuversicht und der beste Schutzherr. —

Die Lehrmeinungen des Menschengeschlechts,

nemlich der Bekenner der verschiedenen Religionen und der Religionssekten, wie derer, welche ihrem eigenen Kopfe folgen und philosophischen Systemen anhängen; der Sekten des Islâm und der Anderen, welche eine wirklich geoffenbarte Schrift besitzen, nemlich der Juden und Christen; und derjenigen, welche etwas Aehnliches von geoffenbarter Schrift haben, nemlich der Magier und Anhänger des Mani: — und derjenigen, welche an Stelle einer h. Schrift Bestimmungen und Satzungen haben, nemlich der alten Sabäer; und derjenigen, welche weder eine h. Schrift noch gesetzliche Bestimmungen und Satzungen haben, nemlich der alten und materialistischen Philosophen und der Verehrer der Gestirne und der Götzen und der Brahmanen.

Ich werde die Bekenner und Anhänger dieser verschiedenen Lehren angeben und Grund- und Belegstellen derselben aus schriftlichen Quellen entnehmen, eine Gruppe nach der andern, wie es ihre Terminologie erfordert, nachdem ich ihren Wegen nachgegangen und ihren Anfängen und Ausgängen ein emsiges Studium gewidmet habe.

Die richtige, zwischen der Verneinung und Bejahung sich bewegende Eintheilung ist, wie ich behaupte, dass das Menschengeschlecht von Seiten der Lehrmeinungen in Religionsbekenner und solche, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, einzutheilen ist; denn wenn der Mensch etwas glaubt oder behauptet, so hat er sich dabei entweder die Belehrung eines Andern zu Nutzen gemacht oder allein seinen Verstand gebraucht. Derjenige nun, welcher sich die Belehrung eines Anderen zu Nutzen macht, unterwirft sich mit seinem Urtheile und ist gehorsam; und die *Religion* ist Gehorsam und Unterwerfung des Urtheils und der Gehorsame ist der, welcher Religion hat. Derjenige aber, welcher allein sein Urtheil gebraucht, schafft etwas Neues. Es heisst aber in der Ueberlieferung vom Propheten: Keinen Schaden hat ein Mann von einem Rathe und kein Glück ist im alleinigen Gebrauche des eigenen Urtheils. [25] Es geschieht aber oft, dass derjenige, welcher sich die Belehrung eines Andern zu Nutzen gemacht hat, sich der Auktorität hingebend zu einer Lehre gekommen ist, bei der es sich traf, dass seine Eltern oder sein Lehrer einen falschen Glauben hatte, er ihn also auf Auktorität von diesem annahm, ohne über seine Wahrheit und Falschheit, und die Richtigkeit der Behauptung desselben, und seinen Irrthum nachzudenken; dann ist er nicht ein solcher, der (von der Belehrung eines Andern) Nutzen hat. Denn man gelangt nur zu einem Nutzen und einem Wissen, und man folgt nur dem Lehrer auf untrügliche Weise und mit Sicherheit, „wenn er zu denen gehört, welche die Wahrheit bezeugen und die Wissenden sind" (Sur. 43, 86.), — eine gewichtige Bedingung, die du wohl beherzigen mögest. Und oft findet derjenige, welcher allein seinen Verstand gebraucht, etwas, das er (eigentlich nur) sich zu Nutzen macht, sofern er den Ort des Findens und die Art und Weise desselben wusste; und dann ist er in Wirklichkeit kein solcher, der allein seine Intelligenz gebraucht, denn er ist zum Wissen vermittelst dieses (ihm zu Theil gewordenen) Nutzens gekommen: „wahrlich es

wissen es diejenigen, welche es von ihnen (den Gesandten) hören wollen" (Sur. 4, 85.), — eine gewichtige Unterstützung, vernachlässige sie nicht. Diejenigen nun, welche allein ihr Urtheil gebrauchen, sind im Allgemeinen solche, welche die prophetischen Gaben läugnen, nemlich die *Philosophen*, und die *Sabäer* und die *Brahmanen*, und sie glauben an keine (von Gott) verordneten Gesetze und Satzungen, sondern stellen Bestimmungen aus ihrem Verstande auf, um nach denselben leben zu können. Diejenigen aber, welche sich die Belehrung Anderer zu Nutzen machen, sind solche, welche an den Beruf der Propheten glauben. Und wer die durch das göttliche Gesetz bestimmten Satzungen annimmt, der nimmt auch die Bestimmungen an, welche die Vernunft giebt, aber nicht umgekehrt.

Erster Theil.

Die Anhänger der Religionen und die Religionssekten; als da sind die Anhänger des Islâm und die Schriftbesitzer und diejenigen, die etwas Aehnliches von heiliger Schrift haben.

Wir wollen hier über die Bedeutung der Ausdrücke *Religion, Religionsgemeinschaft, Gesetz, offener Weg, Islâm, patriarchalische Religion, Ueberlieferung, orthodoxe Lehre* sprechen; denn das sind Ausdrücke, welche im Korân vorkommen und ein jeder von ihnen hat eine Bedeutung, die ihm eigenthümlich ist, und enthält einen bestimmten Begriff, der ihm im gewöhnlichen Sprachgebrauche und in der Schulsprache zukommt. Von dem Ausdrucke *Religion* (ad-Dîn) haben wir schon erklärt, dass seine Bedeutung der *Gehorsam* und die *Hingebung* ist; und Gott sagt: „die (rechte) Religion vor Gott ist der Islâm (die vollkommene Hingebung)" (Sur. 3, 17.). Das Wort kommt auch in der Bedeutung *Vergeltung* vor; man sagt: wie du

vergiltst, wird dir vergolten. Es kommt ferner von der *Rechenschaft* am jüngsten Tage vor. Gott spricht: „das ist die rechte Religion" (Sur. 9, 36; 12, 40; 30, 29.). Derjenige also hat die wahre Religion, welcher sich unterwirft, welcher gehorsam ist, welcher die Vergeltung und Rechenschaft am jüngsten Tage bekennt. Gott spricht: „Und ich habe euch den Islâm zur Religion gegeben" (Sur. 5, 5.). Da aber die Gattung des Menschen bei der Einrichtung seines Lebens und der Vorbereitung auf sein künftiges Leben der Verbindung mit Anderen von den Söhnen seines Geschlechtes bedarf und diese Verbindung nothwendig eine Form haben muss, durch welche die gegenseitige Vertheidigung und Unterstützung erreicht wird, [26] so dass durch jene erhalten wird, was er hat, durch diese erworben, was er nicht hat: so ist die Form der Verbindung dieser äussern Gestalt nach die Religionsgemeinschaft (Milla), und der besondere Weg, welcher zu dieser äussern Gestalt führt, der offene Weg (Minhâdsch) und das Gesetz und die Ueberlieferung (Sunna), und die Uebereinstimmung mit dieser Ueberlieferung ist die orthodoxe Lehre. Das Wort Gottes lautet: „Einem Jeden von euch haben wir ein Gebot und einen offenen Weg gegeben" (Sur. 5, 52.). Die Gründung der Religionsgemeinschaft und das Erlassen des Gebotes kann aber nur von einem solchen Gründer und Gesetzgeber angenommen werden, welcher von Gott durch Zeichen, die seine Wahrhaftigkeit bezeugen, besonders ausgerüstet ist, und oft ist das Zeichen ein in dem Auftreten selbst enthaltenes, und oft ist es ein damit verbundenes, und oft ein späteres. Nun wisse, dass die vornehmste Religionsgemeinschaft die Gemeinschaft Ibrâhîm's war, und sie ist die wahre (al-ʿHanîfîja), welche dem Sabäismus direct entgegengesetzt war und wir werden das *Wie* davon, wenn Gott will, später angeben. Gott sagt: „die Religionsgemeinschaft eures Vaters Ibrâhîm" (Sur. 22, 77.). Das Gesetz hat seinen Anfang von Nûh genommen; es heisst in den Worten Gottes: „Er hat euch die Religion verordnet, die er dem Nûh geboten hat" (Sur.

42, 11.); und die gesetzlichen Bestimmungen und Satzungen haben ihren Anfang mit Adam, Schîth und Idrîs genommen. Beschlossen aber sind die Gesetze, die Religionsgemeinschaften, die Wege und die Ueberlieferungen in ihrer Vollkommenheit und Vollendung in Beziehung auf Vortrefflichkeit und Herrlichkeit durch Muĥammad; wie Gott spricht: „Heute habe ich für euch eure Religion vollendet und meine Gnade an euch erfüllt, und euch den Islâm zur Religion gegeben" (Sur. 5, 5.). Und man hat überliefert: Adam war ausgezeichnet durch die Namen, Nûĥ war ausgezeichnet durch die Bedeutungen, und Ibrâhîm war ausgezeichnet durch die Vereinigung beider; dann war Mûsa ausgezeichnet durch die Offenbarung des Gesetzes, 'Isa war ausgezeichnet durch die Erklärung (desselben), und *der Auserwählte* war ausgezeichnet durch die Vereinigung beider gemäss der Religionsgemeinschaft eures Vaters Ibrâhîm. Sodann, was die Art und Weise der ersten Begründung und die Vollendung bei der zweiten Begründung anbetrifft, sofern ein Jeder dasjenige, was ihm von den bereits erschienenen Gesetzen und den früheren Ueberlieferungen in Bezug auf die Begründung des Gebotes für die Schöpfung und die Erklärung des Glaubens für die Creatur vorlag, als wahr bestätigt hat, so gehört es zur Eigenthümlichkeit der Prophetie, dass sie darin Keinen Andern zum Theilnehmer hatten. Man behauptet aber auch, dass Gott seine Religion nach dem Abbilde seiner Schöpfung eingerichtet habe, damit durch seine Schöpfung auf seine Religion und durch seine Religion auf seine Einheit hingeführt werde.

Erstes Buch.

Die Bekenner des Islâm (al-Muslimûn).

Wir haben bereits die Bedeutung von Islâm angeführt, und wollen hier den Unterschied zwischen ihm und dem Îmân (einer höheren Stufe des Glaubens) und dem

Iḥsân (dem Glauben, wie er sich durch die That bewährt) angeben und auseinandersetzen, [27] was der Anfang, was die Mitte, und was die Vollendung ist. Es giebt die bekannte Erzählung über die Berufung durch Gabriel, als er in der Gestalt eines Arabers kam und sich so niederliess, dass sein Knie das Knie des Propheten berührte, und die Worte sprach: Gesandter Gottes, was ist der Islâm? Er antworte: dass du bekennst, dass kein Gott ausser Allâh ist, und dass ich der Gesandte Gottes bin, und dass du das Gebet richtig hältst und das Almosen giebst und im Monat Ramadhân fastest und zum Heiligthume wallfahrtest, wenn es dir möglich ist; er sprach: du hast Recht. Dann fragte er: was ist der Îmân? Der Prophet antwortete: dass du an Gott glaubst und an seine Engel und seine Bücher und seine Gesandten und den jüngsten Tag, und dass du an die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen glaubst; er sprach: du hast Recht. Dann fragte er: was ist der Iḥsân? Der Prophet antwortete: dass du Gott dienest, wie wenn du ihn sähest, denn wenn du ihn auch nicht siehst, so sieht er doch dich; er sprach: du hast Recht. Dann fragte er: Wann ist die Stunde (der Auferstehung)? Der Prophet antwortete: der darüber Gefragte ist nicht kundiger als der Fragende. Darauf stand er auf und ging hinaus; der Prophet aber sagte: das war Gabriel, der zu euch gekommen ist, um euch eure Religion zu lehren. Es wird also bei der Erklärung zwischen dem Islâm und dem Imân unterschieden, denn Islâm kommt in der Bedeutung des sich äusserlich zum Islâm Bekennen's vor und es hat daran eben so gut der Glänbige als der Heuchler Theil. Es heisst im göttlichen Worte: „Die Wüstenaraber sprachen: wir glauben; sprich: ihr *glaubet* nicht, sondern ihr sagt (nur): wir bekennen uns zum Islâm" (Sur. 49, 14.). Es unterscheidet also der Korân zwischen beiden, und der Islâm in der Bedeutung des sich äusserlich Unterwerfen's und Gehorsamsein's ist das, woran Beide Theil haben; er ist aber der Anfang. Wenn dann das wahrhaftige Bekenntniss zu ihm hinzukommt, dass Jemand an

Gott glaubt und an seine Engel und seine Schriften und Gesandten und den jüngsten Tag, und fest in dem Glauben ist, dass die Vorherbestimmung des Guten und Bösen in dem Sinne bei Gott ist, dass, was ihn trifft, nicht geschieht um ihn zur Sünde zu führen, und was ihn zur Sünde führt, nicht geschieht um ihn zu treffen, so ist er ein wahrhaft Gläubiger (im höhern Sinne). Wenn er dann den Islâm und das Bekenntniss der Wahrheit verbindet, und den heiligen Kampf mit dem Bekenntniss verknüpft, und was in ihm verborgen lag, zum Martyrium wird, so ist das die Vollendung; es ist demnach der Islâm der Anfang, der Îmân die Mitte, und der Ihsân die Vollendung; und hienach umfasst der Ausdruck Gläubige (Muslimûn) den zur Seligkeit Eingehenden und den zu Grunde Gehenden. Es wird aber Islâm und Ihsân verbunden in der Koranstelle: „Fürwahr, wer sich Gott hingiebt, der thut, was recht ist" (Sur. 2, 106.), und das liegt auch in dem Worte Gottes: „Und ich habe euch den Islâm zur Religion gegeben" (Sur. 5, 5.), [28] und in dem Ausspruch: „die wahre Religion vor Gott ist der Islâm" (Sur. 3, 17.), und in den Worten: „Als sein Herr zu ihm sagte: Sei gottergeben; antwortete er: ich gebe mich hin dem Herrn der Welten" (Sur. 2, 125.), und „Sterbet nicht, denn als wahre Gläubige" (Sur. 2, 126.). Und hienach ist dem Islâm diejenige Religionssekte eigenthümlich, welche zur Glückseligkeit gelangt.

Erster Abschnitt.

Die Männer der Grundlehren.

Diejenigen, welche sich mit den *Wurzeln* (Grundlehren) beschäftigen, haben über die Einheit, die Gerechtigkeit, die Verheissung, die Drohung, die Offenbarung und die Vernunft verschiedene Ansichten. Wir wollen hier über die Bedeutung von *Wurzeln* und *Zweigen* (auf jenen beruhenden Folgerungen), und den übrigen Ausdrücken sprechen. Einige Mutakallim's behaupten, zu

den Wurzeln gehöre die Kenntniss Gottes nach seiner Einheit und seinen Eigenschaften, und die Kenntniss der Gesandten nach ihren Zeichen und ihren Zeugnissen, und im Allgemeinen: jede Frage, in welcher die Wahrheit unter den Streitenden ausgemacht werde, gehöre zu den Wurzeln. Es ist aber bekannt, dass, da die Religion in Kenntniss und Gehorsam zerfällt, und die Kenntniss die Wurzel, der Gehorsam aber die Folge bildet, derjenige, welcher die Kenntniss und die Einheit wissenschaftlich abhandelt, ein Bearbeiter der Wurzeln ist, wer aber den Gehorsam und das Gesetz wissenschaftlich abhandelt, ein Bearbeiter der Folgerungen; und die Wurzeln bilden den Gegenstand der Wissenschaft des Kalâm, und die Folgerungen den Gegenstand der Wissenschaft der Rechtskunde. Es sagen aber auch einige Gelehrte, dass Alles, was durch die Vernunft gefunden wird und wozu man durch Spekulation und Demonstration gelangt, zu den Wurzeln gehöre, und dass Alles, was nur eine Meinung ist und wozu man durch den Schluss der Analogie und das Studium kommt, zu den Folgerungen gehöre. Was nun die Einheit anbelangt, so behaupten die *Anhänger der Ueberlieferung* und die Gesammtheit der Szifâtîja, dass Gott ein Einiger in seinem Wesen sei, der keine Theilnehmer habe, und ein Einiger in seinen ewigen Eigenschaften, der keine Gleichen habe, und ein Einiger in seinem Thun, der keinen Genossen habe. Die *Anhänger der Gerechtigkeit* behaupten aber, dass Gott ein Einiger in seinem Wesen sei, der keine Theilung und Eigenschaft habe, und ein Einiger in seinem Thun, der keinen Genossen habe; es sei aber nichts ewig als sein Wesen und er habe in seinen Handlungen keinen Theilnehmer, und es sei widersinnig die Existenz zweier Ewiger und ein Vorherbestimmtes zwischen zwei Bestimmenden anzunehmen, und darin bestehe die Einheit und die Gerechtigkeit. Gemäss der Lehre der *Anhänger der Ueberlieferung* aber ist Gott in seinen Handlungen in dem Sinne gerecht, dass er sich in seinem Reiche und seiner Herrschaft frei bewegend, thue, was er wolle, und anordne, was er wün-

sche; die Gerechtigkeit bestehe aber darin, dass man Alles an seinen Platz lege, und das sei der Fall, wenn Jemand sich in (seinem) Reiche nach Maassgabe des Willen's und Wissen's frei bewege, die Ungerechtigkeit aber bestehe im Gegentheile davon, so dass von ihm keine Gewaltsamkeit in der Bestimmung, und Ungerechtigkeit in der freien Bewegung anzunehmen sei. [29] Nach der Lehre der Mùtazila aber ist die Gerechtigkeit das, was die Vernunft von Seiten der Weisheit festsetzt, nemlich das Zurückführen des Thuns auf die Rücksicht des Rechten und der Angemessenheit. Was aber die Verheissung und Drohung anbetrifft, so behaupten die *Anhänger der Ueberlieferung*, Verheissung und Drohung sei sein von Ewigkeit her bestehendes Wort, was er verheissen in Beziehung auf das was er geboten — und was er angedroht in Beziehung auf das was er verboten, so dass Jeder, der zur Glückseligkeit eingehe und der Belohnung nothwendigerweise theilhaftig werde, das durch seine Verheissung werde und jeder, der verloren gehe und der Strafe nothwendigerweise theilhaftig werde, das durch seine Androhung werde; nichts aber für ihn nach dem Urtheile der Vernunft nothwendig erfolge. Die *Anhänger der Gerechtigkeit* behaupten aber, es gäbe kein Wort von Ewigkeit her, er habe nur durch ein in der Zeit entstandenes Wort geboten und verboten, verheissen und angedroht; derjenige aber, welcher glückselig werde, sei der Belohnung durch sein Thun werth, und derjenige, welcher zu Grunde gehe, verdiene die Strafe durch sein Thun; und die Vernunft bestimme dieses von Seiten der Weisheit. Was aber die Offenbarung *) und die Vernunft anbelangt, so behaupten die *Anhänger der Ueberlieferung*, alle nothwendigen Pflichten kämen durch die Offenbarung und alle Erkenntnisse durch die Vernunft, diese aber habe nicht das Urtheil über die Güte und Schimpflichkeit (einer Handlung), und gäbe keine feste Bestimmung, und setze nichts als nothwendig, und die

*) Eig. das Hören von aussen im Gegensatze zu der Thätigkeit der eigenen Vernunft.

Offenbarung unterrichte nicht, d. h. sie lasse die Erkenntniss nicht finden, sondern setze sie als nothwendig. Die *Anhänger der Gerechtigkeit* behaupten aber, alle Erkenntnisse seien ein durch die Vernunft Erkanntes, welches auch durch die Speculation der Vernunft nothwendig sei, und Dank für die Gnade sei vor dem Herabkommen der Offenbarung nothwendig, und die Güte und die Schimpflichkeit seien zwei dem Guten und Schimpflichen wesentliche Eigenschaften.

Diese Fundamentalartikel bilden die Streitfragen, welche die Männer der Grundlehren wissenschaftlich behandeln, und wir wollen die Lehre einer jeden Gruppe nach den einzelnen Kapiteln weiter ausführen, wenn Gott es will. Eine jede Wissenschaft aber hat einen Gegenstand, der in besondere Fragen zerfällt, welche Beide wir bereits nach den Gränzen der Möglichkeit angegeben haben.

Erstes Kapitel.

Die Mûtazila und andere Sekten, nemlich die Dschabarîja und die Szifâtîja und die *Mischsekten* aus ihnen.

Die beiden Sekten der Mûtazila und Szifâtîja stehen einander in directem Widerspruche gegenüber, und ebenso die Kadarîja und die Dschabarîja, und die Murdschia und die Waʾîdîja, und die Schîâ und die Chawâridsch. Und dieser Widerspruch zwischen den einzelnen Sekten war zu jeder Zeit vorhanden, und eine jede Sekte hatte ihre besondere Lehre und Bücher, die man verfasste, und eine Dynastie, die sie begünstigte, und eine Macht, die ihr zu Gebote stand.

I. Die Mûtazila.

Sie werden auch Anhänger der *Gerechtigkeit* und des *Einheitsbekenntnisses* genannt und haben den Beinamen

Kadarîja. Sie selbst aber machen den Ausdruck Kadarîja zu einem, der verschiedene Bedeutungen in sich schliesst, und behaupten, der Ausdruck Kadarîja umfasse diejenigen, welche die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von Gott behaupten; um sich vor dem Schimpfe zu bewahren, der nach allgemeiner Uebereinstimmung auf dem Worte wegen des Ausspruches vom Propheten ruht: die Kadarîja sind die Magier dieser Gemeinde. [30] Die Szifâtîja traten ihnen aber mit der allgemeinen Annahme gegenüber, dass die Dschabarîja und Kadarîja zwei in direktem Widerspruch gegenüberstehende Partheien seien; wie also die Bezeichnung des (einen) Gegners von dem (andern) Gegner gebraucht werden könnte? Der Prophet hat ferner gesagt: die Kadarîja sind die Gegner Gottes in Beziehung auf die Vorherbestimmung; die Gegnerschaft in Beziehung auf die Vorbestimmung, und die Vertheilung des Guten und Bösen auf das Thun Gottes und das Thun des Menschen kann aber von der Lehre derer, welche vollständige Ergebung und Vertrauen, und das Eintreten aller Zustände nach der unabänderlichen Vorherbestimmung und festgesetzten Satzung behaupten (der Dschabarîja), nicht angenommen werden. Zu dem allgemeinen Glauben der Sekte der Mûtazila nun gehört die Behauptung, dass Gott ewig und die Ewigkeit die ganz eigenthümliche Eigenschaft seines Wesens sei, und dass sie die ewigen Eigenschaften ganz und gar läugnen. Sie sagen nemlich: er ist allwissend nach seinem Wesen, allmächtig nach seinem Wesen, lebendig nach seinem Wesen, nicht durch das Wissen, die Macht und das Leben als ewige Eigenschaften und in ihm bestehende Begriffe; denn wenn die Eigenschaften mit ihm an der Ewigkeit, welches eine ganz eigenthümliche Eigenschaft ist, Theil hätten, so würden sie auch an der Göttlichkeit Theil nehmen. Sie stimmen ferner darin überein, dass sein Wort etwas Entstandenes, in einem *Träger* (Subjekte) Erschaffenes sei, nemlich Buchstabe und Ton, dessen Abbild in den Büchern als Berichte von ihm niedergeschrieben sei; und

dass, was im Subjekt existire, ein Accidenz, und sofort vergänglich sei. Sie sind ferner darüber einerlei Meinung, dass das Wollen, Hören und Sehen nicht in seinem Wesen bestehende Begriffe seien, haben aber verschiedene Ansichten über die Art und Weise ihrer Existenz, und über dasjenige, wodurch ihre Begriffe getragen werden, wie wir weiter sehen werden. Sie läugnen ferner einstimmig das Schauen Gottes mit den Augen an dem Orte des dauernden Aufenthaltes (des Paradieses), und läugnen einstimmig, dass man in irgend einer Beziehung eine Vergleichung seiner (Gottes) anstellen könne, was Richtung, Ort, Gestalt, Körper, Einnehmen eines Raumes, Versetztwerden, Aufhören, Veränderung und Erleiden eines Eindruckes anbetrifft. Sie erklären die allegorische Deutung der Korânverse, in welchen solche Vergleichungen vorkommen, für nothwendig, und nennen diese Art und Weise des Verfahrens das *Einheitsbekenntniss*. Sie behaupten ferner einstimmig, dass der Mensch Macht habe, und Schöpfer seiner Handlungen, der guten und der bösen, sei, und ein solcher sei, welcher für das, was er gethan habe, Lohn und Strafe im anderen Leben verdiene, und dass Gott fern davon sei, dass mit ihm Böses und Ungerechtigkeit und ein Thun, wie Unglauben und Ungehorsam, zusammengebracht werde; denn wenn er die Ungerechtigkeit schaffe, so sei er selbst ungerecht, wie, wenn er die Gerechtigkeit schaffe, er selbst gerecht sei. Einstimmig sind sie aber auch darin, dass der Weise (Gott) nur das Zuträgliche und Gute thue, und dass von Seiten der Weisheit für das Beste der Menschen zu sorgen nothwendig sei; was aber das, was am meisten frommt, und die Gnade anbetrifft, [31] so herrscht über deren Nothwendigkeit bei ihnen Zwiespalt; diese Art und Weise des Verfahrens nennen sie *Gerechtigkeit*. Sie haben ferner einerlei Ansicht darüber, dass der Gläubige, wenn er die Welt unter Gehorsam und Reue verlässt, Lohn und Vergeltung und ausgezeichnete Wohlthaten in anderem Sinne, denn als Lohn verdiene; wenn er aber ohne Reue für eine Sünde, die er gethan, davongehe, ewigen Auf-

enthalt im höllischen Feuer verdiene; dass aber seine Strafe leichter als die Strafe des Ungläubigen sei; und diese Art und Weise nennen sie *Verheissung* und *Androhung*. Sie sind ferner darüber einig, dass die Wurzeln der Erkenntniss und der Dank für die Gnade vor dem Herabkommen der Offenbarung nothwendig seien, und dass die Erkenntniss des Guten und Schlechten durch die Vernunft nothwendig sei, und das Ergreifen des Guten und das Verabscheuen des Schlechten in derselben Weise nothwendig sei, und dass die Offenbarung der zu erfüllenden Pflichten Gnade von Gott sei, der sie zu den Menschen vermittelst der Propheten als Prüfung und Lehre herabgesandt habe, so dass, wer zu Grunde gehe, nach einer offenbaren Unterweisung zu Grunde gehe, und wer leben bleibe, nach einer offenbaren Unterweisung leben bleibe. Sie sind aber verschiedener Ansicht in Beziehung auf das Imâmat und die Behauptung darüber, dass es nach einer ausdrücklichen Bestimmung und nach freier Wahl zu vergeben sei, wie bei der Meinung jeder einzelnen Gruppe erwähnt werden wird. Und nun wollen wir weiter ausführen, was jede Gruppe Eigenthümliches in ihrer Ansicht hat, wodurch sie sich von ihren Genossen unterscheidet.

1. Die Wâfzilîja.

Sie sind die Anhänger des Abu ʿHudsaifa Wâfzil Ibn ʾAtâ al-Ghazzâl. Er war der Schüler des al-ʿHasan al-Bafzri, bei welchem er die Wissenschaften und die Traditionen hörte, und Beide lebten in der Zeit des ʾAbd al-Malik und des Hischâm Ibn ʾAbd al-Malik, und im Westen giebt es auch jetzt noch ein kleines Häuflein von ihnen im Lande des Idrîs Ibn ʾAbdallâh al-ʿHasani, welcher unter der Regierung des Abu Dschâfar al-Manfzûr nach dem Westen ging. Sie werden Wâfzilîja genannt, und ihre Abweichung (vom rechten Glauben) dreht sich um vier Hauptpunkte. Der *erste* ist, dass sie an der Läugnung der Eigenschaften Gottes, nemlich des Wissens, der Macht, des Willens

und des Lebens halten; aber es war diese Ansicht in ihrem Anfange ohne weitere Ausbildung. Wâfzil Ibn 'Atâ ging dabei von einem augenfälligen Ausspruche aus, nemlich dem allgemeinen Zugeständniss über die Unmöglichkeit der Existenz zweier ewiger, anfangsloser Götter. Er sagte: wer einen Begriff und eine Eigenschaft als ewig setzt, der setzt zwei Götter. Seine Anhänger aber gingen darin nur weiter, nachdem sie die Werke der Philosophen gelesen hatten; und ihre Spekulation darüber erstreckte sich so weit, alle Eigenschaften darauf zu führen, [32] dass er (Gott) allwissend und allmächtig sei, mit der genaueren Bestimmung, dass sie beide zu seinem Wesen gehörige Eigenschaften, nemlich zwei declarative Bestimmungen für sein ewiges Wesen seien, wie es al-Dschubbâï ausdrückt, oder zwei Zustände, wie Abu Hâschim meint; Abu-'l-'Husain al-Bafzri aber neigte zur Zurückführung beider auf Eine Eigenschaft, nemlich die Eigenschaft, welche im Wissen besteht, und das ist der Kern der Lehre der Philosophen. Wir werden das unten noch genauer ausführen. Die Bekenner der alten (einfachen) Lehre widersprachen ihnen aber darin, da sie die Eigenschaften in der Schrift und in der Ueberlieferung erwähnt fanden. Der *zweite* Hauptpunkt ist die Behauptung des Kadar; man folgte hier aber nur dem Wege des Mábad al-Dschuhani und Ghailân ad-Dimaschki. Es hat aber Wâfzil Ibn 'Atâ diesen Punkt genauer bestimmt, als er es in Beziehung auf den Punkt über die Eigenschaften gethan hat. Er behauptet nemlich, dass Gott weise und gerecht sei, und man mit ihm nicht Böses und Ungerechtigkeit zusammenbringen könne, und dass es unmöglich sei, dass er von den Menschen das Gegentheil von dem, was er befohlen habe, wolle, und dass er etwas über sie festsetze, nachher aber ihnen deswegen vergelte; der Mensch sei es vielmehr, der thätig sei beim Guten und Bösen, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam, und ihm werde für sein Thun vergolten; der Herr aber habe ihm über das Alles das Vermögen zugestanden, und die Handlungen

der Menschen beständen in den Bewegungen, Ausruhungen, Anstrengungen des Studiums, der Spekulation und dem Wissen. Er sagt weiter: es ist unmöglich, dass dem Menschen das Thun anbefohlen wird, er aber nicht die Möglichkeit zum Thun habe, er finde vielmehr in sich selbst das Vermögen und das Thun; wer das läugne, der läugne das, was durch die Nothwendigkeit gegeben sei. Diese Aussprüche bewies er durch Korânverse. Ich habe aber einen Brief gesehen, welchen man dem al-ʿHasan al-Baſzri zuschreibt, und welchen dieser an ʾAbd al-Malik Ibn Marwân geschrieben habe, der ihn über die Behauptung des Kadar und Dschabar gefragt hatte. Er giebt ihm als Antwort dasjenige, was mit der Lehre der Kadarîja übereinstimmt und beweist darin mit Korânversen und Vernunftbeweisen. Vielleicht ist Wâſzil Ibn ʾAtâ der Verfasser desselben, denn al-ʿHasan hat nicht zu denen gehört, welche den Anhängern der alten Lehre darin, dass die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von Gott sei, widersprachen, da dieser Ausspruch bei ihnen gleich einem mit allgemeiner Uebereinstimmung angenommenen Satze galt. Das Wunderbare dabei ist, dass er diesen Ausdruck (Vorherbestimmung Gottes), welcher in der *Ueberlieferung* vorkommt, auf Trübsal, Wohlergehen, Unglück, ungestörtes Glück, Krankheit, Heilung, Tod, Leben und die andern Thaten Gottes bezog, ausgenommen das Gute und Böse, die guten und schlechten Handlungen, welche von dem eigenen Verdienste der Menschen abhängen. [33] Und so wird das Wort bei der ganzen Sekte der Mûtazila in den Werken derer, die ihr anhängen, angewandt. Der *dritte* Hauptpunkt ist die Behauptung eines *Mittelortes* zwischen den beiden Aufenthaltsorten. Die Ursache davon war folgende. Es kam Einer zu al-ʿHasan al-Baſzri und sagte: Vorsteher der Religion! Da ist in unserer Zeit eine Sekte aufgestanden, welche diejenigen, die schwere Sünden begangen haben, als Ungläubige betrachtet, und eine schwere Sünde gilt bei ihnen als Unglauben, wodurch man die wahre Religion ver-

lässt, nemlich die Waîdîja unter den Chawâridsch, und eine andere Sekte, welche denen, die schwere Sünden begangen haben, Aufschub (Hoffnung) geben, und eine schwere Sünde schadet ihrer Ansicht nach nicht, wenn der Glaube vorhanden ist, vielmehr bildet das Thun nach ihrer Lehre kein Hauptstück des Glaubens, und Ungehorsam schadet beim Glauben nichts, wie Gehorsam beim Unglauben nichts nützt. Das sind die Murdschia der Gemeinde. Was giebst du uns darüber in Beziehung auf den Glauben für eine Bestimmung? Da bedachte sich al-ʿHasan darüber, und ehe er antwortete, sprach Wâſzil Ibn ʾAtâ: Ich behaupte, dass der, welcher eine schwere Sünde begangen hat, weder schlechthin ein Gläubiger, noch schlechthin ein Ungläubiger ist, sondern sich in einem Mittelzustande zwischen den beiden Zuständen befindet, und weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger ist. Dann stand er auf und entfernte sich in eine der Hallen der Moschee, um das, was er geantwortet hatte, vor einer Anzahl der Genossen des al-ʿHasan genauer zu begründen; al-ʿHasan aber sagte: Wâſzil hat sich von uns getrennt; und so wurde er und seine Anhänger Mûtazila (Sich Trennende) genannt. Die Art und Weise seiner Begründung bestand darin, dass er sagte: Glauben ist der Ausdruck für die Eigenschaften eines Guten; wenn sie sich vereinigt finden, heisst der Mensch ein Gläubiger, und das ist ein Name des Lobes; der Gottlose aber vereinigt nicht die Eigenschaften des Guten und verdient nicht den Namen des Lobes, er wird also nicht Gläubiger genannt; er ist aber auch nicht schlechthin ein Ungläubiger, denn das Bekenntniss und andere Thaten des Guten finden sich bei ihm und sind nicht zu läugnen. Vielmehr wenn er die Welt mit einer schweren Sünde ohne Reue verlässt, gehört er zu den Bewohnern der Hölle, wo er für immer bleibt, da es in der andern Welt nur zwei Klassen giebt, die Klasse im Paradiese und die Klasse in der Hölle; aber seine Strafe ist leichter und seine Stufe ist über der Stufe der Ungläubigen. Es folgte ihm in dieser Ansicht ʾAmr Ibn ʾObaid,

nachdem er ihm schon in Beziehung auf das Kadar und die Läugnung der *Eigenschaften* beigestimmt hatte. Der *vierte* Hauptpunkt ist seine Behauptung über die beiden Partheien der Theilnehmer an der *Kameelschlacht* und bei Sziffîn, dass eine von beiden nicht an sich selbst der Sünde schuldig sei, und ebenso seine Behauptung über 'Othmân und die ihn tödteten und von ihm abfielen. Er sagte: eine der beiden Partheien ist ohne Zweifel gottlos, [34] wie Einer von zwei sich Verfluchenden nicht an sich selbst gottlos ist; seine Ansicht über den Gottlosen aber weisst du bereits. Er setzte aber beide Partheien auf eine so niedrige Stufe, dass er das Zeugniss beider nicht annahm, wie man das Zeugniss zweier, die sich verfluchen, nicht annimmt; ja er sagte, es sei nicht erlaubt, das Zeugniss 'Ali's, Talha's und az-Zubair's über eine Hand voll Kohl anzunehmen, und er erklärte es für möglich, dass 'Othmân und 'Ali der Sünde schuldig seien. Das war die Meinung des Hauptes der Mùtazila und des Begründers der Sekte über die Angesehensten der *Gefährten* und die Imâme *aus der Familie*. Es stimmte ihm aber 'Amr Ibn 'Obaid in seiner Lehre bei, und ging in der Ansicht, dass eine von beiden Partheien nicht an sich selbst gottlos sei, noch weiter dadurch, dass er behauptete: wenn zwei Männer von einer der beiden Partheien z. B. 'Ali und ein Mann seines Heeres, oder Talha und az-Zubair Zeugniss ablegten, würde das Zeugniss beider nicht angenommen; und darin liegt die Behauptung der Gottlosigkeit beider Partheien, und dass sie Beide zu den Höllebewohnern gehören. Es war aber 'Amr ein der Tradition kundiger Mann, berühmt bei seinen Leuten durch seine Enthaltsamkeit, und Wâszil gepriesen wegen geistiger Vorzüge und humanistischer Bildung.

2. Die Hudsailîja.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-Hudsail 'Hamdân Ibn Abu-'l-Hudsail al-'Allâf (des Futterhändler's), des Scheichs der Mùtazila, der ein Angesehe-

ner der Sekte war, und die Methode und nach ihr die Hauptpunkte genauer begründete. Er lernte die Lehre der Mùtazila von ʾOthmân Ibn Châlid at-Tawîl, dieser aber von Wâfzil Ibn ʾAtâ; und man sagt: es lernte Wâfzil von Abu Hâschim ʾAbdallâh Ibn Muhammad Ibn al-ʿHanafîja; andere sagen, er lernte sie von al-ʿHasan Ibn Abu-'l-ʿHasan al-Bafzri. Er trennte sich von seinen Genossen nur in zehn Hauptpunkten. Der *erste:* dass Gott allwissend durch das Wissen und das Wissen sein Wesen sei, allmächtig durch die Allmacht und die Allmacht sein Wesen, lebendig durch das Leben und das Leben sein Wesen sei; er entlehnte diese Meinung aber nur von den Philosophen, welche annehmen, dass sein Wesen Eines sei, in welchem in keiner Weise eine Mehrheit stattfinde, und die Eigenschaften nicht ausser seinem Wesen Begriffe wären, die in seinem Wesen beständen, sondern sein Wesen ausmachten und sich auf die Aufhebung der Beziehungen oder die untrennbaren Verbindungen reducirten, wie wir unten sehen werden. Der Unterschied aber zwischen der Behauptung dessen, der da sagt, er sei allwissend seinem Wesen nach und nicht durch das Wissen, und zwischen der Behauptung dessen, der da sagt, er sei allwissend durch das Wissen und das sei sein Wesen, ist der, dass die erste ein Läugnen der Eigenschaft ist, und die zweite ein Setzen des Wesens an sich selbst als Eigenschaft oder ein Setzen der Eigenschaft an sich selbst als Wesen. Wenn aber Abu-'l-Hudsail diese Eigenschaften als Weisen für das Wesen setzt, so sind sie an sich selbst die *Personen* der Christen oder die *Zustände* des Abu Hâschim. Der *zweite* Punkt ist, dass er Willensäusserungen setzt, [35] in welchen Gott seinen Willen bethätige, ohne einen *Träger* (Subjekt); er war aber der erste, welcher diese Ansicht aufbrachte und die Spätern folgten ihm darin. *Drittens* behauptete er von dem Worte Gottes, dass ein Theil desselben nicht in ein *Subjekt* falle, nemlich sein Wort: es werde, — ein Theil desselben aber in ein *Subjekt* falle, nem-

lich das Gebot, das Verbot, die Verkündigung und die Erforschung; es ist nemlich nach ihm das Gebot (Gottes), wonach etwas entsteht, verschieden von dem Gebote der Verpflichtung (des Menschen). Der *vierte* Punkt betrifft seine Behauptung über das Kadar, worin er mit dem, was seine Genossen sagten, übereinstimmte, ausgenommen dass er ein Kadari in Beziehung auf diese Welt, aber ein Dschabari in Beziehung auf jene war. Seine Lehre nemlich über die Bewegungen derer, welche an dem ewigen Leben in Paradies und Hölle Theil haben, ist die, dass sie sämmtlich mit Nothwendigkeit geschehende seien, über welche die Menschen keine Macht haben, und welche alle von Gott geschaffen seien, denn wenn sie durch das eigene Thun der Menschen hervorgebracht würden, so würden diese auch die Verpflichtung dazu haben*). Der *fünfte* Punkt ist seine Behauptung, dass die Bewegungen der Bewohner von Paradies und Hölle aufhören, und diese zu daurend fortbestehender Ruhe gelangen, und in dieser Ruhe die Genüsse für die Paradiesbewohner vereinigt seien, wie in dieser Ruhe auch die Schmerzen für die Höllenbewohner vereinigt seien. Dies kommt der Lehre des Dschahm nahe, wenn er den Untergang des Paradieses und der Hölle annimmt; Abu-'l-Hudsail war aber zu dieser Lehre genöthigt, denn, nachdem er in der Frage über die Entstehung der Welt die Nothwendigkeit behauptet hatte, dass die (entstandenen) Dinge, welche keinen Anfang haben, gleich denen seien, welche kein Ende haben, sobald jedes Einzelne kein Ende hat, sagte er: ich behaupte nicht Bewegungen, welche in Betreff des Schlusses kein Ende erreichen, wie ich nicht Bewegungen behaupte, welche in Betreff des Anfanges kein Ende haben, vielmehr dass sie (die Menschen) zu beständiger Ruhe gelangen; wie wenn er gemeint hätte, dass er

---

*) Im anderen Leben giebt es aber keine Verpflichtung — setzt Dschurdschâni in seinem Comm. zu den Mawâkif ed. Sörensen S. ٣٣٩ hinzu.

das, was er bei der Bewegung für nothwendig erachtet, nicht auch bei der Ruhe für nothwendig halten müsste. Der *sechste* Punkt ist seine Behauptung über das *Vermögen* (diejenige Beschaffenheit des Menschen, wodurch die Möglichkeit der Ausführung einer Handlung gegeben ist — *δύναμις*), dass es nemlich ein Accidenz von den Accidenzen ausser dem Wohlsein und der Gesundheit sei; und er unterschied Handlungen der Herzen und Handlungen der Glieder, und sagte: die Existenz der Handlungen der Herzen ist nicht vollständig von ihm (dem Menschen), wenn die Macht und mit ihr das *Vermögen* im Zustande des Handelns fehlt, er gab dies aber zu bei den Handlungen der Glieder; und er behauptete das Vorangehen desselben (des Vermögens), so dass durch dasselbe in dem ersten Zustande (Stadium) gehandelt werde, wenn auch die Handlung nur im zweiten Zustande gefunden werde; denn, sagt er, der Zustand, wenn die Handlung geschieht, sei ein anderer, als der Zustand der geschehenen Handlung; ferner: das, was aus einer Handlung des Menschen entsteht, sei seine Handlung ausser der Farbe, dem Geschmack, dem Geruch und allem, dessen Beschaffenheit nicht erkannt werde; und er behauptete über das Erfassen und Wissen, welche beide in einem Andern bei seiner Unterweisung und Belehrung entstehen, [36] dass Gott sie beide in ihm hervorbringe und beide nicht zu den Handlungen der Menschen gehören. Der *siebente* Punkt ist seine Behauptung, dass es für den vor dem Herabkommen der Offenbarung Nachdenkenden nothwendig sei, Gott auf dem Wege des Beweises ohne eine *unmittelbare Eingebung* zu erkennen, und dass er, wenn er die Erkenntniss nicht vollständig erreiche, ewig Strafe verdiene, und dass er gleichfalls die Güte des Guten und die Schimpflichkeit des Schimpflichen erkenne und die Pflicht habe, nach dem Guten wie nach der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu streben, und das Schimpfliche wie die Lüge und die Ungerechtigkeit zu meiden; und er behauptete auch Bethätigungen des Gehorsams, durch welche Gott nicht gesucht, und

durch welche die Annäherung zu ihm nicht erstrebt werde, nemlich das Streben nach der *ersten Spekulation*, denn die erste Spekulation kenne Gott noch nicht, und das Thun sei (Gott) Dienen; und von dem, welcher wider seinen Willen gezwungen werde, behauptete er, wenn er keine Abwendung und Beseitigung bei dem, wozu er gezwungen werde, wisse, so sei ihm die Lüge erlaubt und sein Verbrechen von ihm genommen. Der *achte* Punkt ist seine Behauptung über die Lebensdauer und den Lebensunterhalt, dass der Mensch, wenn er nicht getödtet werde, in jener (bestimmten) Zeit sterbe, und es unmöglich sei, sein Leben zu verlängern oder zu verkürzen; und den Unterhalt bestimmte er nach zwei Weisen; die eine davon ist: von allem, was Gott als nützliche Dinge geschaffen habe, könne man sagen, er habe sie als Lebensunterhalt für die Menschen geschaffen, wonach derjenige, welcher behaupte, dass Einer isst oder sonst Nutzen von etwas hat, was Gott nicht als Lebensunterhalt geschaffen habe, sündige, weil in seiner Behauptung liege, dass unter den Dingen der Welt etwas sei, was Gott nicht geschaffen habe. Die zweite Weise ist die, dass dasjenige, was Gott von diesem Lebensunterhalt im Allgemeinen für die Menschen bestimmt und erlaubt habe, der Unterhalt von ihm sei, was er aber verboten habe, nicht Unterhalt sei, d. h. sein Genuss nicht geboten sei. *Neuntens* berichtet al-Kâbi von ihm, dass er behauptet habe, der Wille Gottes sei von dem Gewollten verschieden, denn sein Wille in Beziehung auf das, was er schaffe, sei (eben) seine Schöpfung in Beziehung auf dasselbe, und seine Schöpfung in Beziehung auf das Ding sei seiner Ansicht nach nicht das Ding (selbst), sondern die Schöpfung sei nach ihm das Wort, welches nicht in einen *Träger* falle; und er habe behauptet, dass Gott nicht aufhöre, ein Hörender und Sehender zu sein in dem Sinne, dass er hören und sehen werde, und gleicherweise nicht aufhöre ein Vergebender, Barmherziger, Wohlthuender, Schaffender, Unterhalt Zuertheilender, Belohnender, Strafender, Freundlicher, Feindlicher, Gebietender, Verbie-

tender zu sein in dem Sinne, dass er dies sein werde. *Zehntens* berichten Viele von ihm, dass er gesagt habe, das Zeugniss über das, was zweifelhaft sei, habe nur Geltung, wenn zwanzig es berichten, unter welchen Einer oder Mehrere von denen seien, die ins Paradies kommen; denn die Erde sei niemals von einer Anzahl solcher entblösst, die Freunde Gottes, sündlos seien, nicht lügen und keiner schweren Sünde schuldig seien; sie aber bildeten den Beweis, nicht die ununterbrochene Zurückführung auf die erste Quelle, [37] da es möglich sei, dass eine Menge von den (Zeugen), deren Anzahl auch noch so gross sei, lüge, wenn sie nicht Freunde Gottes seien und unter ihnen nicht Ein Sündloser sei. Zu den Anhängern des Abu-'l-Hudsail gehörte Abu Jakûb asch-Schahhâm und al-Adami, und beide folgten seiner Lehre. Er wurde aber hundert Jahre alt und starb im Anfange des Chalifats al-Mutawakkil's im Jahre 235(849).

3. Die Natztzâmîja.

Sie sind die Anhänger des Ibrahîm Ibn Sajjâr an-Natztzâm. Er hatte viele philosophische Schriften gelesen und vermischte deren Constructionen, mit den Constructionen (Kalâm) der Mutazila; er trennte sich von seinen Genossen in Beziehung auf verschiedene Fragen. *Zuerst* gehört dahin, dass er in der Behauptung der Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch uns (selbst) weiterging. Seine Behauptung ist, dass die Macht über die bösen Thaten und Ungerechtigkeiten nicht eine Eigenschaft Gottes sei und dieselben nicht in der Macht des Schöpfers seien; abweichend von seinen Genossen, denn diese behaupteten, dass er derselben mächtig sei, sie aber nicht thue, weil sie schimpflich seien. Die Lehre an-Natztzâm's ist diese, dass, weil das Schimpflichsein ein wesentliches Attribut des Schimpflichen ist, und er (Gott) über aller Beziehung zu ihm (dem Schimpflichen) in Hinsicht auf das Thun steht, auch darin, dass man das Geschehen des Schimpflichen von ihm für möglich erkläre, ein Schimpflichsein liege, dass es also nothwendig sei, dass

er (für dasselbe) unerreichbar sei, und der, welcher Gerechtigkeit übe, nicht die Macht über die Ungerechtigkeit als Eigenschaft erhalte. Und er ging noch weiter in dieser willkürlichen Annahme und sagte: Er hat nur das Thun dessen in seiner Macht, wovon er weiss, dass darin für seine Verehrer Wohlfahrt liegt, und seine Macht erstreckt sich nicht darüber, an seinen Verehrern in der Welt das zu thun, worin keine Wohlfahrt für sie liegt. Soviel über den Zusammenhang seiner Macht mit dem, was mit den Dingen dieser Welt zusammenhängt. Was aber die Dinge der zukünftigen Welt anbetrifft, so behauptete er, dass unter die Eigenschaften des Schöpfers nicht die Macht darüber gehöre, dass er zu der Strafe der Höllenbewohner etwas hinzufüge und auch nicht darüber, dass er davon etwas abnehme, und ebenso wenig, dass er von den Freuden der Bewohner des Paradieses etwas abziehe oder dass er einen aus der Zahl der Bewohner des Paradieses ausstosse, denn dieses liege gar nicht in seiner Macht. Als man ihm daraus die Consequenz zog, dass der Schöpfer so ein Naturwesen sei, und in dem, was er thue, dem Zwange unterworfen sei, dass aber nur derjenige in Wahrheit allmächtig sei, welcher zwischen dem Thun und Unterlassen die Wahl habe, gab er zur Antwort: was ihr mir in Beziehung auf die Macht als Consequenz entgegenhaltet, ist für euch eine Consequenz in Beziehung auf das Thun, denn nach eurer Ansicht ist es unmöglich, dass er es thut, wenn er auch die Macht hat, und dabei ist kein Unterschied. Er hat diese Meinung aber nur von den alten Philosophen entlehnt [38], insofern sie annehmen, dass es unmöglich sei, dass der Allgütige etwas verborgen halte, was er nicht thue, so dass dasjenige, was er geschaffen und zum Dasein gerufen, das sei, was in seiner Macht stand, und wenn in seinem Wissen und in seiner Macht etwas Schöneres und Vollkommeneres gewesen wäre als das, was er geschaffen habe, in Betreff der Ordnung, Einrichtung und Angemessenheit, so hätte er es gethan. Das *Zweite* ist seine Behauptung

über den Willen, dass derselbe in der Wahrheit nicht unter die Attribute des Schöpfers gehöre, denn, wenn derselbe ihm als Gesetz bei seinen Handlungen zum Attribut gegeben werde, so sei damit gemeint, dass er sie geschaffen und ihr Entstehen nach Maassgabe seines Wissens habe geschehen lassen, und wenn es als Attribut aufgestellt werde, dass er in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ein Wollender sei, so sei der Sinn darin, dass er dieselben befohlen habe. Von ihm entnahm al-Kâbi seine Lehre über den Willen. Das *Dritte* ist seine Behauptung, dass die Handlungen der Menschen alle *lediglich* Bewegungen seien; die Ausruhung sei eine Bewegung des Sichstützens und die Wissenschaften und Willensäusserungen seien Bewegungen der Seele; er verstand aber unter dieser Bewegung nicht eine Bewegung der Ortsveränderung, sondern Bewegung ist bei ihm nur das Princip irgend einer Veränderung, wie auch die Philosophen von einer Annahme von Bewegungen bei dem *Wie* und *Wieviel* und der *Position* und dem *Wo* und was dem ähnlich ist, sprechen. *Viertens* stimmte er denselben auch in ihrer Behauptung bei, dass der Mensch in Wirklichkeit die Seele und der Geist sei, und der Körper das Instrument und die Form derselben ausmache; nur dass er nicht im Stande war, ihre Lehre ganz zu fassen, und zu der Behauptung der Naturalisten von ihnen hinneigte, dass der Geist ein feines körperliches Wesen sei, welches mit dem Körper verflochten, mit der Form nach seinen einzelnen Theilen verschmolzen sei, gleich der Verschmelzung der Wässerigkeit mit der Rose, der Oeligkeit mit dem Sesam, der Fettigkeit mit der Milch; und er behauptete, dass der Geist es sei, der die Kraft und das Vermögen und das Leben und den Willen habe, und dass er der Vermögende durch sich selbst sei und das Vermögen dem Thun vorhergehe. *Fünftens* berichtet al-Kâbi von ihm, dass er gesagt habe, dass Alles, was über das *Subjekt* der Kraft von dem Thun hinausgehe, von dem Thun Gottes durch die Nothwendigkeit der Naturanlage herrühre, so z. B. habe Gott den

Stein mit einer bestimmten Naturbeschaffenheit gebildet und ihn mit einer Naturanlage geschaffen, wenn du ihn in die Höhe wirfst, so fliegt er in die Höhe, und wenn die Kraft des Werfens ihr Ende erreicht, kehrt der Stein von Natur an seinen Ort zurück. Er befand sich aber über die *Substanzen* und deren *Bestimmungen* auf dem Irrwege einer Lehre, welche den Mutakallim's und den Philosophen widerspricht. *Sechstens* stimmte er den Philosophen in der Läugnung des Theils, welcher nicht getheilt werden könne, bei*), und brachte zuerst die Behauptung des *Sprunges* vor, als er auf die Consequenz hingewiesen wurde, dass eine Ameise beim Gehen von einem Felsenrande zum anderen das, was kein Ende habe, durchmesse; und [39] wie das, was ein Ende habe, dasjenige, was kein Ende habe, durchmessen könne? Er sagte nemlich: sie durchmisst es theils durch das Gehen, theils durch den Sprung. Er verglich dieses mit einem Seile, welches an einem in der Mitte des Brunnens befindlichen Querbalken befestigt ist, von funfzig Ellen Länge und woran ein Eimer angehängt ist, und einem Seile, von funfzig Ellen Länge, woran eine Last befestigt ist, so dass das mittlere Seil sie in Bewegung setzt; wenn nun der Eimer an die Oberfläche des Brunnens gelange, so habe er hundert Ellen vermittelst eines Seiles von funfzig Ellen Länge in *einer* Zeit durchmessen, und dieses geschah nur dadurch, dass ein Theil des Durchmessens durch den Sprung stattgefunden habe. Aber er wusste nicht, dass der Sprung auch ein Durchmessen einer Strecke ist, die einer anderen Strecke entspricht, so dass die Consequenz von ihm nicht zurückgewiesen ist; der Unterschied zwischen dem Gehen und dem Sprunge reducirt sich nur auf die Schnelligkeit der Zeit und deren längere Dauer. *Siebentens* behauptete er, dass die Substanz aus den Accidenzen, welche vereinigt seien, zusammengesetzt sei, und stimmte

---

*) D. h. er behauptete eine Theilbarkeit ins Unendliche.

dem Hischâm Ibn al-ʿHakam in seiner Behauptung bei, dass die Farben, der (verschiedene) Geschmack und die Gerüche materielle Dinge seien, und bald urtheilte er, dass die materiellen Dinge Accidenzen, bald, dass die Accidenzen materielle Dinge seien. *Achtens* gehörte es zu seiner Lehre, dass Gott die existirenden Dinge auf einmal, so wie sie jetzt beständen, geschaffen habe, Metalle, Pflanzen, Thiere, und Menschen, und dass die Schöpfung Adam's der Schöpfung seiner Kinder nicht vorangegangen sei, nur dass Gott einen Theil davon im Anderen verborgen habe, so dass das Früher- und Spätersein nur auf ihr Hervortreten aus den Orten ihrer Verborgenheit, nicht auf ihr Entstehen und ihre Existenz kommt. Diese Meinung hat er aber nur von denjenigen Philosophen, die dem *Verborgensein* und *Hervortreten* anhängen, genommen; aber immer neigt er mehr zur Begründung der Lehren der Naturalisten von ihnen als der Theïsten. Das *Neunte* ist seine Behauptung über die wunderbare Beschaffenheit des Korân, dass sie nur in Ansehung der Erzählung von den vergangenen und zukünftigen Dingen stattfinde, und sofern die Veranlassungen zum Rivalisiren abgewendet, und die Araber mit Gewalt und durch Entziehung der Kraft, darauf zu denken, gehindert worden seien, so dass sie, wenn er sie gelassen hätte, wohl im Stande gewesen wären, eine Sure hervorzubringen, die ihm (dem Korân) an Eleganz, Beredsamkeit und Poesie gleich gewesen wäre. Das *Zehnte* war seine Behauptung über den allgemeinen Consensus, dass er kein Beweis bei dem Gesetze sei, und gleicherweise der Schluss aus der Analogie in den gesetzlichen Bestimmungen nicht als Beweis betrachtet werden könne, sondern der Beweis nur in dem Ausspruche des sündlosen Imâm liege. Das *Elfte* war seine Hinneigung zum *Abfall* (der Ansicht der Rawâfidh) und sein Tadel der Angesehensten unter den *Gefährten* [40]. Er sagte zuerst: das Imâmat beruhe nur auf der ausdrücklichen Bestimmung und Bezeichnung, welche klar und offenbar sind; es habe aber der Prophet an verschiedenen Orten ein deutliches Zeug-

niss für ʾAli gegeben und es klar ausgesprochen, so dass es der Menge nicht zweifelhaft gewesen wäre, wenn nicht ʿOmar es verhehlt hätte; er ist derjenige, welcher die Huldigung Abu Bakr's am Tage in der Halle (der Banu Sâʾida) durchgesetzt hat, und es zeigt seinen *Zweifel* der Tag von ʿHudaibia*), als er den Gesandten Gottes zur Rede stellte, indem er sagte: Sind wir nicht mit der Wahrheit, sind sie nicht mit der Lüge? (Muħammad) antwortete: Ja; ʿOmar: Warum sollen wir denn unserm Glauben den Schimpf anthun? (An-Natztzâm) sagt: das ist Zweifel am Glauben und ein deutliches Hervortreten der Auflehnung im Geiste gegen das, was bestimmt und festgesetzt ist; aber er ist noch weiter in der Lüge gegangen und hat behauptet, dass ʿOmar an dem Tage der Huldigung den Leib der Fâtima geschlagen habe, bis sie den Muħsin (in Folge einer Fehlgeburt) aus ihrem Leibe habe fallen lassen, und dass er mit lauter Stimme geschrieen habe: verbrennt sie mit dem, was in ihr ist; und es war Niemand im Hause als ʾAli und Fâtima und al-ʿHasan und al-ʿHusain; er behauptet ferner, seine Verbannung des Nafzr Ibn al-ʿHaddschâdsch von Madîna nach Bafzra und seine Einführung der *Ruhegebete* (im Ramadhân) und sein Verbot der *Miethehe***) bei der Wallfahrt und seine harte Behandlung der Präfekten, Alles dieses seien Neuerungen gewesen. Dann tadelte er ʿOthmân und zählte als seine Neuerungen auf die Zurückberufung des al-ʿHakam Ibn Umajja nach Madîna, der doch der Verbannte des Gesandten Gottes gewesen sei, und die Verbannung des Abu Dsarr, der doch der Freund des Gesandten Gottes gewesen sei, und seine Belehnung des Walîd Ibn ʿOkba mit der Statthalterschaft von Kufa, der doch einer der schlechtesten Menschen

*) Vgl. Weil's Gesch. d. Chalifen I. S. 134.

**) Vgl. Weil a. a. O. S. 141.

gewesen, und die des Muáwîja mit Syrien und des 'Abdallâh Ibn Âmir mit Baſzra, und die Verheirathung des Marwân Ibn al-'Hakam mit seiner Tochter, und sie seien es gewesen, die seine Sache verhasst gemacht, und seine Züchtigung des 'Abdallâh Ibn Mas'ûd wegen der Auslieferung der Korânhandschrift und wegen der Worte, die er gegen ihn aussprach; Alles dieses seien Neuerungen von ihm gewesen. Dann trieb er seine Schmähungen noch darin weiter, dass er 'Ali und 'Abdallâh Ibn Mas'ûd wegen beider Ausspruch: Ich spreche darüber nach meinem Urtheile, — tadelte, und Ibn Mas'ûd bei seiner Ueberlieferung des *Ausspruches*: der Glückliche ist der, welcher im Leibe seiner Mutter glücklich geworden ist und der Unglückliche, welcher im Leibe seiner Mutter unglücklich geworden ist, — der Lüge beschuldigte, gleichwie bei seiner Ueberlieferung von der *Spaltung des Mondes* und bei seiner Vergleichung der *Dschinnen* mit den Enten, da er die *Dschinnen* ganz und gar läugnete, ausser anderen schmählichen Anfeindungen der *Gefährten* (Gott sei ihnen Allen gnädig!). Das *Zwölfte* war seine Behauptung, dass für denjenigen, welcher vor dem Herabkommen der Offenbarung nachdenke, wenn er vernünftig und der Spekulation fähig sei, die Erlangung des Wissens vom Schöpfer [41] durch die Spekulation und Demonstration nothwendig sei; er behauptete auch, dass die Vernunft in allen Handlungen, worin sie sich frei bewege, das Urtheil über Güte und Schimpflichkeit habe; und er erklärte zwei *unmittelbare Eingebungen* für nothwendig, von denen die eine das Thun, die andere das Lassen (einer Handlung) gebiete, damit die freie Wahl vollständig sei. Das *Dreizehnte* ist die wissenschaftliche Behandlung der Fragen, welche die Verheissung und die Androhung betreffen; er glaubte nemlich, dass derjenige, welcher bis zum Betrag von hundert neun und neunzig Dirhems, sei's durch Diebstahl oder durch Ungerechtigkeit, einen Betrug begangen habe, darin nicht gottlos gehandelt habe, bis sein Betrug den ersten Vermögenssatz für Entrichtung der Almo-

sensteuer, und das ist zwei hundert Dirhems und darüber, erreicht habe; dann aber werde er ein Gottloser und ebenso bei den weiteren Sätzen dieser Steuer; und er behauptete in Beziehung auf das andere Leben, dass die (göttliche) Wohlthat den Kindern in gleicher Weise wie den Thieren zukomme. Es stimmte ihm aber al-Aswâri in allem, was er lehrte, bei, und er ging noch weiter dadurch, dass er behauptete, zu den Eigenschaften Gottes gehöre nicht die Macht über dasjenige, wovon er wisse, dass er es nicht thun werde, auch nicht über dasjenige, wovon er verkündet habe, dass er es nicht thun werde, obwohl der Mensch darüber Macht habe, denn das Vermögen des Menschen sei für beide sich gegenüber stehende (Fälle) ausreichend; und es sei bekannt, dass Einer von den beiden sich gegenüber stehenden (Fällen) unter das (für Gott) Bekannte falle, dass *er*, nicht der andere geschehen werde, dass aber die Aufforderung (zum Glauben) von Abu Lahab nicht abgeschnitten gewesen sei, wenn auch der Herr verkündet habe, dass er im flammenden Feuer braten werde. Es stimmten ihm ferner Abu Dscháfar al-Iskâfi und seine Anhänger von den Mútazila bei; aber jener ging weiter, indem er behauptete, dass Gott nicht Macht über die Ungerechtigkeit der Vernünftigen habe, und zu seinen Eigenschaften nur die Macht über die Ungerechtigkeit der Kinder und Besessenen gehöre. Ebenso stimmten ihm die beiden Dscháfar, Dscháfar Ibn Mubaschschir und Dscháfar Ibn ʿHarb bei und gingen nicht weiter; nur behauptete Dscháfar Ibn Mubaschschir von den Gottlosen der Gemeinde: wer ist schlechter als die Zanâdika und Madschûs (Magier)? Und er glaubte, dass das *allgemeine Uebereinkommen* der *Gefährten* über die Strafbestimmung eines Weintrinkers fehlerhaft sei, da das, was bei den Strafbestimmungen (allein) zu zu berücksichtigen wäre, die ausdrückliche Bestimmung (Gottes) und die Erklärung (des Gesetzes) sei, und er glaubte, dass derjenige, welcher (auch nur) eine Beere stehle, ein Gottloser sei, der aus dem Glauben herausgefallen ist. Es gehörten ferner Muhammad Ibn Schubaib, Abu

Schamir und Mûsa Ibn 'Imrân *) zu den Anhängern von an-Natztzâm, nur dass sie in Beziehung auf die Androhung und den Zwischenort zwischen den beiden Aufenthaltsorten anderer Meinung waren und behaupteten, dass derjenige, welcher eine schwere Sünde begangen habe, dadurch allein, dass er eine solche sich habe zu Schulden kommen lassen, nicht aus dem Glauben herausgefallen sei. Ibn Mubaschschir behauptete aber bei der Androhung, dass vor dem Herabkommen der Offenbarung erkannt werde, dass die Ungläubigen [42] die Strafe und den ewigen Aufenthalt in der Hölle verdient hätten. Seine übrigen Anhänger aber behaupteten, vom ewigen Aufenthalte (im Feuer) werde nur durch Offenbarung gewusst. Zu dem Anhängern an-Natztzâm's gehörte noch al-Fadhl al-'Hadathi und Aĥmad Ibn 'Hâjit. Es berichtet Ibn ar-Rawandi, dass beide geglaubt hätten, dass die Schöpfung zwei Schöpfer gehabt habe, — einen ewigen und das sei Gott, und einen entstandenen und das sei der Messias, — wegen der Worte Gottes „und als du aus Thon gleichsam die Gestalt eines Vogel's schufest." (Sur. 5. v. 110.) Es zeiht ihn aber al-Kâbi namentlich bei der Ueberlieferung über al-'Hadathi der Lüge, weil der Glaube desselben darüber tadellos gewesen sei.

4. Die 'Hâjitîja und 'Hadathîja.

Sie sind die Anhänger des Aĥmad Ibn 'Hâjit**), und des Fadhl Ibn al-'Hadathi***). Diese beide ge-

---

*) Später S. ١٠٥ wird derselbe in zwei Mss. Muwais (مويس), in einem Iûnus (يونس) genannt.

**) Mawâk. S. ٣٤. schreibt den Namen 'Hâbit und die Sekte 'Hâbitîja; v. Hammer im Journ. asiat. tom. VI (1825) p. 325: Les Habithiyé. Vgl. de Sacy, Druzes T. I. q. XLII.

***) Mawâk. a. a. O. 'Hudabîja, Anhänger des Fadhl al-Hudabi; v. Hammer a. a. O. Les Hadbiyé.

hörten zu den Anhängern an-Natztzâm's, und haben gleichfalls die Werke der Philosophen gelesen, und der Lehre an-Natztzâm's *drei* neue Ketzereien hinzugefügt. Die *erste* war die Annahme einer Bestimmung von den Bestimmungen über die Göttlichkeit des Messias im Einklange mit den Christen, insofern diese glauben, dass der Messias derjenige sei, welcher mit der Schöpfung in der andern Welt abrechnen werde; das sei der Sinn der Worte Gottes: „und es kommt Dein Herr und die Engel in Reihe und Glied" (Sur. 89, 23); und dass er derjenige sei, welcher in dem Schatten der Wolken kommen werde, und das sei der Sinn des göttlichen Wortes „oder dass Dein Herr kommen wird" (Sur. 6, 159), und das sei der Sinn in den Worten des Propheten: Gewiss Gott hat Adam geschaffen nach der Gestalt des *Barmherzigen*, und in seinem Ausspruche: der Allgewaltige wird seinen Fuss in das Feuer der Hölle setzen. Es glaubte Aḥmad Ibn ʿHâjit, dass der Messias einen materiellen Körper angezogen habe, und das ewige, fleischgewordene Wort sei, wie die Christen behaupten. Das *zweite* war die Behauptung der Seelenwanderung. Beide glaubten, dass Gott seine Geschöpfe gesund, wohlbehalten, vernünftig, in einem vorzüglichen Zustande an einem anderen Orte, als an welchem sie sich jetzt befinden, hervorgebracht habe, und sie mit der Erkenntniss seiner selbst und mit dem Wissen von ihm geschaffen habe, und seine Gnade für sie sehr gross gewesen sei; es sei nemlich unmöglich, dass das *Erste*, was er geschaffen, anders als vernünftig, einsichtsvoll, bewundernswerth gewesen sei; sie hätten also von Anfang an die Verpflichtung des Dankes gegen ihn gehabt. Ein Theil von ihnen sei nun in allen Stücken, die er ihnen befohlen, gehorsam gewesen, und ein Theil von ihnen ungehorsam in allen diesen Stücken, ein Theil von ihnen aber gehorsam in einigen, in anderen nicht; diejenigen nun, welche in Allem gehorsam gewesen seien, habe er in dem angenehmen Aufenthaltsorte, woselbst er sie geschaffen hatte, belassen, und diejenigen, welche in allen Stücken ungehorsam

gewesen seien, habe er von jenem Orte an den Ort der Strafe, und das ist die Hölle, vertrieben; diejenigen aber, welche in einigen Stücken gehorsam [43], in anderen ungehorsam gewesen seien, habe er in diese Welt als Aufenthaltsort versetzt, sie also mit diesen groben Körpern bekleidet, und prüfe sie durch Missgeschick, Unglücksfälle, Leiden, Ueberfluss, Schmerzen und Ergötzungen, je nach den verschiedenen Gestalten, die sich bei den Menschen und der übrigen Thierwelt finden, nach Maassgabe ihrer Vergehungen, so dass derjenige, dessen Ungehorsam geringer und dessen Gehorsam grösser gewesen sei, eine schönere Gestalt und geringere Schmerzen habe; derjenige aber, dessen Vergehungen mehr gewesen seien, eine schimpflichere Gestalt und mehr Schmerzen habe; ferner höre das Thier nicht auf in der Welt zu bleiben, indem es einmal nach dem andern, in einer Gestalt nach der andern (wiederkehre), so lange seine Vergehungen und seine Gehorsamsbezeugungen dauerten. Das ist der Kern der Lehre über die Seelenwanderung. Es lebte aber zur Zeit Beider ein Lehrer der Mŭtazila Aĥmad Ibn Ajjûb Ibn Mânûs, der auch zu den Schülern an-Natztzâm's gehörte, und Aehnliches wie Ibn ʿHâjit über die Seelenwanderung und die Erschaffung der Geschöpfe mit einem Male lehrte, ausgenommen dass, so lange die Periode für die Thierheit da sei, die zu erfüllenden Pflichten aufgehoben seien, und wenn die Periode für die Stufe der Prophetie und der Engelschaft da sei, diese Pflichten gleichfalls aufgehoben seien, die beiden Perioden nemlich bildeten die Welt der Vergeltung. Zu der Lehre jener Beiden gehörte dann ferner, dass es fünf Aufenthaltsorte gäbe, zwei für die Belohnung, in deren *einem* Essen, Trinken, Liebesgenuss, Gärten und Ströme vorhanden seien, der *andere* aber sei höher, in welchem es nicht Essen, Trinken und Liebesgenuss, sondern geistige Ergötzungen, Ruhe und unkörperliche Nahrung gebe; der dritte Ort sei für die blosse Strafe bestimmt, nemlich das Feuer der Hölle, worin keine Rangordnung sondern für Alle dieselbe Weise gelte; der vierte sei der Ort des Anfangs, woselbst die

Geschöpfe vor ihrem Herabstossen in die Welt geschaffen seien und das sei das erste Paradies. Der fünfte sei der Ort der Prüfung, worin den Geschöpfen die Erfüllung von Pflichten auferlegt werde, nachdem sie es im ersten sich zugezogen haben. Dieser Kreislauf und diese Wiederholung in der Welt höre aber nicht eher auf, bis beide Maasse erfüllt seien, das Maass des Guten und das Maass des Bösen, so dass, wenn das Maass des Guten erfüllt sei, das ganze Thun eitel Gehorsam, und der Gehorsame durch und durch gut sei, und ins Paradies versetzt werde ohne den Verzug eines Augenblicks, denn jede Ausdehnung des Verweilens würde Ungerechtigkeit sein, — in der Ueberlieferung heisse es: gebet dem Lohnarbeiter seinen Lohn, ehe sein Schweiss getrocknet ist; wenn aber das Maass des Bösen erfüllt sei, sei das ganze Thun eitel Ungehorsam und der Ungehorsame durch und durch böse, und er werde ohne den Verzug eines Augenblicks in das Höllenfeuer gebracht; [44] das sei enthalten in den Worten Gottes: „und wenn ihr Ziel kommt, können sie keine Stunde Aufschub erwirken, aber auch nicht zuvorkommen" (Sur. 7, 32). Die *dritte* neue Ketzerei besteht darin, dass Beide Alles, was in der Ueberlieferung von einem Schauen des Schöpfers vorkommt, z. B. der Ausspruch des Propheten: Gewiss ihr werdet euren Herrn schauen, wie ihr den Mond in der Nacht des Vollmondes sehet, ein Schauen ohne Täuschung, — von dem Schauen der *ersten Vernunft* erklärten, welche das erste Geschöpf und die *schaffende Vernunft* (νοῦς ποιητικός) sei, von welcher die Gestalten für die anderen existirenden Dinge ausgegangen seien; und sie meine der Prophet, wenn er sagt: das erste, was Gott geschaffen hat, ist die Vernunft; und er (Gott) sprach: tritt vor, — und sie that es; dann: drehe dich um, — und sie that es; da sprach er: bei meiner Macht und Herrlichkeit! nicht habe ich ein Geschöpf geschaffen, das schöner wäre als du, durch dich will ich geehrt und durch dich verachtet machen, durch dich will ich geben und durch dich verweigern; sie nun sei es, welche am Tage der Auferstehung erscheinen werde, und es werde der Schleier

zwischen ihr und den Gebilden, die von ihr ausgegangen seien, aufgehoben werden, so dass sie dieselbe gleich dem Monde in der Nacht des Vollmondes sehen werden; aber *der Geber* der Vernunft werde auch nicht im Geringsten gesehen werden, denn nur Geschaffenes sei Geschaffenem ähnlich. Ibn 'Hâjit behauptete ferner, dass eine jede Gattung der Thiere eine Gemeinde nach ihrer Art bilde gemäss der Koranstelle: „(Es ist kein Gethier auf der Erde) und kein Gevögel, das fliegt mit seinen Fittigen, die nicht Gemeinde (Umma) gleich euch wären" (Sur. 6, 38), und dass eine jede Gemeinde einen Gesandten von ihrer Art habe gemäss den Worten: „Und es giebt keine Gemeinde, in welcher nicht ein Verkündiger aufgetreten wäre (Sur. 35, 22). Beide hatten aber noch eine andere Methode bei der Seelenwanderung, und haben den Kalâm der Anhänger der Seelenwanderung (der Tanâsuchîja), der Philosophen und der Mùtazila unter einander gemischt.

5. Die Bischrîja.

Sie sind die Anhänger des Bischr Ibn al-Mùtamir, welcher einer der ausgezeichnetsten unter den Gelehrten der Mùtazila war, und zuerst die Behauptung der *Erzeugung* aufbrachte und darin alles Maass überschritt; er wich aber von seinen Genossen in *sechs* Fragen ab. Die *erste* davon ist, dass er glaubte, dass die Farbe, der Geschmack, der Geruch und alles Innewerden von Seiten des Gehörs und des Gesichtes möglicherweise als etwas durch das Thun des Einen im Anderen *Erzeugtes* entstehe, sobald die Ursachen davon aus dem Thun desselben stammten. Er entlehnte dies aber blos von den Naturalisten, nur dass diese nicht zwischen dem Erzeugten und dem durch das Vermögen (des Menschen) unmittelbar Hervorgebrachten unterscheiden, und oft das Vermögen nicht nach der Weise der Mutakallim's behaupten; die Kraft des (aktiven) Thuns nemlich und die Kraft des (passiven) Leidens ist nicht das Vermögen, welches der Mutakallim behauptet. *Zweitens* seine



Behauptung, dass das Vermögen (δύναμις) in dem Wohlsein des Körpers, und der Gesundheit der Glieder, und dem Freisein derselben [45] von allen Schäden bestehe; er sagte: ich behaupte nicht, es werde durch dasselbe im ersten Stadium (der Handlung) gehandelt, und nicht im zweiten Stadium, sondern ich behaupte: der Mensch handelt, und die Handlung ist nur im zweiten vorhanden. *Drittens* seine Behauptung, dass Gott die Macht über die Bestrafung des Kindes habe, wenn er es aber thäte, ungerecht gegen dasselbe sein würde; nur dass er es nicht billigte, dass das in Betreff seiner (Gottes) gesagt werde, sondern dass gesagt werde, wenn er solches thäte, so wäre das Kind erwachsen, vernünftig, ungehorsam durch Ungehorsam, den es begangen, die Strafe verdienend. Das ist ein Kalâm, der sich selbst widerspricht. *Viertens* erzählt al-Kâbi von ihm, dass er behauptet habe, der Wille Gottes sei ein Thun von seinen anderen Thaten, und er bestehe auf zweierlei Weise, als Eigenschaft des Wesens und als Eigenschaft des Thuns; eine Eigenschaft des Wesens, denn Gott höre nicht auf ein Wollender zu sein in Beziehung auf alle seine Thaten, und auf alle Bethätigungen des Gehorsams seiner Verehrer, er sei nemlich allweise und es sei nicht möglich, dass der Allweise Heilsames und Gutes wisse ohne es zugleich zu wollen; eine Eigenschaft des Thuns, denn er habe durch ihn (den Willen) das Thun seiner selbst im Zustande seines Hervorbringens gewollt, was also eine Schöpfung für ihn sei und der (eigentlichen) Schöpfung vorangehe, denn das, wodurch die Sache sei, könne nicht mit ihr zusammen sein, und er habe durch ihn (den Willen) das Thun seiner Verehrer gewollt, das ist das Gebot desselben. *Fünftens* behauptet er, dass bei Gott Gnade (in dem Maasse) vorhanden sei, dass, wenn er von derselben Gebrauch machen wollte, sicherlich Alle, welche auf der Erde verweilen, einen solchen Glauben beweisen würden, dass sie den Lohn dafür verdienten, der ihnen gebührte, wenn sie ohne Existenz jener (Gnade) glaubten, und mehr als das; aber es sei

nicht die Pflicht Gottes, das an seinen Verehrern zu thun, und er habe nicht die Pflicht, für das Heilsamste zu sorgen, denn es gäbe keine Gränze für das, was von dem Heilsamen in seiner Macht stehe, es gäbe also kein Heilsamstes, das nicht ein noch Heilsameres über sich habe; es sei nur seine Pflicht dem Menschen die Macht und das Vermögen (des Handelns) zu verleihen, und durch die Berufung und Sendung die Vorwände zu entfernen; und der vor dem Eintreten der Offenbarung Nachdenkende erkenne den Schöpfer durch die Spekulation und die Demonstration, und wenn er in seinem Handeln freien Willen habe, so könne er die doppelte *unmittelbare Eingebung* entbehren, denn beide Eingebungen kämen nicht von Gott, sondern beide nur vom Satan, und dem ersten Nachdenkenden sei kein Satan vorangegangen, der den Zweifel in sein Herz eingegeben habe, und wenn er vorangegangen wäre, so würde der Kalâm über den Satan gleich dem Kalâm über ihn sein. *Sechstens* behauptete er, derjenige, welcher eine schwere Sünde bereue, dann aber sie wieder begehe, sei wieder der ersten Strafe schuldig, denn seine Reue sei unter der Bedingung angenommen worden, dass er keinen Rückfall haben werde.

6. Die Muàmmarîja.

[46] Sie sind die Anhänger des Muàmmar Ibn Àbbâd as-Sulami. Er war der Grösste der Kadarîja, was das Lügen anlangt in der Ausspinnung der Behauptung, wodurch die Eigenschaften und die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen von Gott verneint werden, und in der Beschuldigung des Unglaubens und des Irrthums darin. Er trennte sich von seinen Genossen bei verschiedenen Fragen. Dazu gehört, dass er behauptete, Gott habe Nichts Anderes ausser den Körpern geschaffen, denn was die Accidenzen anbetreffe, so entständen sie durch das, was die Körper aus sich selbst hervorbringen, entweder aus Naturnothwendigkeit, wie z. B. das Feuer das Brennen und die Sonne die Hitze, und der Mond die Farben

hervorbringe, oder aus freiem Willen, wie z. B. die Thiere die Bewegung und die Ruhe, das Zusammenkommen und die Trennung hervorbrächten. Es ist aber wunderbar, dass das Entstehen des Körpers und sein Verschwinden nach seiner Meinung ein Accidenz ist, wie er also sagen kann, dass beide vom Thun der Körper herrühren, und wenn der Schöpfer kein Accidenz hervorgebracht hat, so hat er auch nicht die Entstehung des Körpers und sein Verschwinden hervorgebracht, denn die Entstehung ist ein Accidenz, so dass die nothwendige Consequenz für ihn ist, dass Gott überhaupt kein Thun zukomme. Ferner ist eine Consequenz, dass das Wort des Schöpfers entweder ein Accidenz oder ein Körper ist; wenn er sagt, es sei ein Accidenz, so hat es ja doch der Schöpfer hervorgebracht, denn (der Ausdruck) der *Sprechende* (Gott) bedeutet nach seiner Wurzel denjenigen, welcher das Wort gemacht hat, oder es ist die Consequenz für ihn da, dass Gott kein Wort, das Accidenz ist, zukomme; wenn er aber sagt, es sei ein Körper, so vernichtet er seine Behauptung, dass er es in einem *Träger* geschaffen habe, denn ein Körper hat in einem anderen Körper kein Bestehen, da er also nicht behauptet, dass es durch die Annahme der ewigen Eigenschaften da sei, und (gleichfalls) die Schöpfung der Accidenzen nicht behauptet, so existirt gemäss seiner Lehre für Gott kein Wort, wodurch er spräche; und wenn für Gott kein Wort existirt, so ist er auch kein Gebietender und Verbietender, und wenn kein Gebot und Verbot existirt, so existirt überhaupt kein Gesetz, so dass seine Lehre zu gewaltiger Beschämung führt. *Dazu* gehört *ferner*, dass er behauptet, die Accidenzen seien endlos in jeder Gattung, und behauptet, ein jedes Accidenz habe sein Bestehen in einem *Träger*, bestehe aber in ihm nur durch einen Begriff, der das Bestehen nothwendig mache, und dieses führt zur Behauptung einer unaufhörlichen Reihe, und wegen dieser Behauptung wurden er und seine Anhänger die Anhänger der Begriffe (Begriffsmänner) genannt; er ging darin noch weiter und sagte: die Bewegung ist von der Ruhe nicht durch ihr Wesen verschieden, sondern nur

durch einen Begriff, welcher die Verschiedenheit nothwendig macht; und ebenso die Verschiedenheit zweier ähnlichen Dinge und ihre Gleichheit, und der Gegensatz zweier entgegensetzten Dinge, alles das ist seiner Ansicht nach (nur) durch einen Begriff da. *Dazu* gehört *ferner*, was al-Kảbi von ihm berichtet, dass der Wille von Gott in Beziehung auf das Ding, nicht Gott und nicht seine Schöpfung, in Beziehung auf das Ding, [47] und nicht das Gebot und die Verkündigung und die Satzung sei, sondern er deutete auf ein unbekanntes Etwas hin, das nicht gewusst werde. Er behauptete *ferner*, dem Menschen gehöre kein Thun an ausser dem Willen, möge es unmittelbare Wirkung oder Erzeugung sein, und seine durch Verpflichtung geschehenden Handlungen, als da sind Stehen und Sitzen, Bewegung und Ruhe im Guten und Bösen, sie alle beruheten auf seinem Willen, weder auf dem Wege der unmittelbaren Wirkung noch der Erzeugung; das ist wunderbar auch abgesehen davon, dass er es nur auf seine Lehre über das, was das wahre Wesen des Menschen ausmache, basirte; der Mensch ist nemlich seiner Ansicht nach ein Begriff oder eine Substanz, nicht der Körper, und er habe die Eigenschaften des Wissens, des Vermögens, des freien Willens, der Weisheit, aber er sei nicht der sich Bewegende und Ruhende, und habe keine Farbe und nehme keinen Raum ein, und werde nicht gesehen, gefühlt und empfunden, und wechsele nicht einen Ort mit dem andern, und ihn umfasse kein Raum und umspanne keine Zeit, sondern er sei der Leiter für den Körper, und sein Zusammenhang mit dem Körper bestehe in der Leitung und dem freien Schalten und Walten darüber. Diese Behauptung hat er lediglich von den Philosophen genommen, insofern sie annehmen, dass die menschliche Seele Etwas ist, was als Substanz durch sich selbst Bestehen hat, keine Ausdehnung hat und keinen Raum einnimmt, und im Allgemeinen dergleichen vernünftige Existenzen, wie die (selbständigen) immateriellen Intelligenzen annehmen. Da ferner Muảmmar Ibn 'Abbâd einmal zur Lehre der Philosophen hinneigte, so unterschied er zwi-

schen Handlungen der Seele, welche er *Mensch* nannte, und zwischen der Form, welche sein Körper sei, und behauptete, das Thun der Seele sei lediglich der Wille, und die Seele sei Mensch, also das Thun des Menschen der Wille; was aber ausser diesem von Bewegungen, Ausruhungen und Anstrengungen vorhanden sei, das gehöre zum Thun des Körpers. *Dazu* gehört *ferner*, dass von ihm berichtet wird, er habe die Behauptung, dass Gott ewig (kadîm) sei, geläugnet, denn das Wort kadîm sei herzuleiten von der Wurzel kaduma (alt sein), (Imperf.) jakdumu, und kadîm sei die Form fa'îl davon, wie man sagt, er hat von ihm genommen, was alt ist (kaduma) und was neu ist (ḥadutha); er behauptete auch, er (Gott) wisse von dem zeitlichen Altsein, die Existenz des Schöpfers sei aber keine zeitliche. Es wird von ihm berichtet, dass er gesagt habe, die Schöpfung sei nicht das Geschaffene, und die Hervorbringung nicht das Hervorgebrachte. Es erzählt aber Dschâfar Ibn 'Harb von ihm, dass er behauptet habe, es sei unmöglich, dass Gott sich selbst wisse, denn das würde dazu führen, dass der Wissende und das Gewusste ein und dasselbe seien, und es sei unmöglich, dass er das wisse, was er nicht sei, wie behauptet werde, es sei unmöglich, dass er Macht über die Existenzen habe, insofern er eine Existenz sei. [48] Vielleicht aber ist diese Ueberlieferung corrumpirt, denn ein irgend Vernünftiger würde nicht eine solche ganz unvernünftige Rede vorbringen. Bei meinem Leben, da der Mann zu den Philosophen hielt, deren Lehre es ist, dass das Wissen des Schöpfers kein bewirktes (passives), d. i. kein dem Gewussten nachkommendes Wissen ist, sondern ein schaffendes Wissen ist, so dass er, insofern schaffend, auch wissend und sein Wissen das ist, was das Schaffen nothwendig macht und nur unzweifelhaft mit der Existenz zusammenhängt, was den Zustand ihres Entstehens betrifft, und es unmöglich ist einen Zusammenhang desselben mit dem Nichtexistirenden, in Beziehung auf das Fortbestehen seiner Nichtexistenz, anzunehmen, und dass

Wissen und Vernunft und sein Vernunft-, Vernünftig- und durch die Vernunft-Erkanntsein ein und dieselbe Sache ist; so hat (wohl) Ibn 'Abbâd gesagt: es wird nicht behauptet, dass er sich selbst wisse, denn das würde zur Trennung des Wissenden und Gewussten führen, und dass er nicht das, was er nicht ist, wisse, denn das würde dazu führen, dass sein Wissen von dem, was er nicht ist, herkomme um da zu sein. Aber mag diese Ueberlieferung nicht richtig sein oder mag sie nach solcher Auffassung aufzufassen sein, wir gehören nicht zu den Anhängern des Ibn 'Abbâd, dass wir für seinen Kalâm eine Art und Weise (wie er aufzufassen sei) suchen sollten.

7. Die Muzdàrîja.

Sie sind die Anhänger des 'Isa Ibn Szabîh mit dem Vornamen Abu Mûsa, und dem Beinamen al-Muzdâr; er war ein Schüler des Bischr Ibn al-Mùtamir, und lernte die Wissenschaft von ihm, und lebte als Enthaltsamer, und wurde der Büsser der Mùtazila genannt. Er trennte sich von seinen Genossen nur in einigen Punkten. Der *erste* davon war seine Behauptung in Beziehung auf das Kadar, dass Gott die Macht zu lügen und ungerecht zu handeln habe, wenn er aber (wirklich) lüge und ungerecht handelte, er ein lügnerischer, ungerechter Gott wäre — (Er ist erhaben über solche Worte). Der *zweite* Punkt ist seine Behauptung über die *Erzeugung* (der Handlungen) gemäss der Meinung seines Lehrers, aber er ging weiter und erklärte es für möglich, dass *eine* Handlung von *zwei* Handelnden auf dem Wege der *Erzeugung* herrühren könne. *Drittens* behauptet er über den Korân, dass die Menschen ein dem Korân an Klarheit, Poesie und Redeschmuck Gleiches hervorzubringen im Stande wären; er war derjenige, welcher es mit der Behauptung, dass der Korân geschaffen sei, sehr weit trieb, und denjenigen, welcher seine Ewigkeit behauptete, für einen Ungläubigen erklärte, weil er zwei Ewige annehme; er erklärte ferner denjenigen, der sich mit der Herrschaft zu thun mache,

für einen Ungläubigen, und glaubte, dass er nicht erben und nicht vererben könne; auch denjenigen, welcher behaupte, dass die Handlungen der Menschen von Gott geschaffen seien, und den, welcher behaupte, dass Gott mit den Augen gesehen werden werde, erklärte er für ungläubig, und er überschritt alles Maass in seiner Ungläubigkeitserklärung so weit, dass er behauptete, alle welche sprächen: es giebt keinen Gott ausser Allâh, — seien Ungläubige. Es befragte ihn aber einst Ibrâhîm Ibn as-Sindi über alle Bewohner der Erde, und er erklärte sie für Ungläubige. [49] Da trat Ibrâhîm auf ihn zu und sagte: In's Paradies, dessen Breite gleich der Breite des Himmels und der Erde ist, wird Niemand ausser dir und den Drei, die mit dir übereinstimmen, eingehen? Da war er beschämt und fand keine Antwort. Zu seinen Schülern gehörten auch die beiden Dschâfar und Abu Zafar, und Muhammad Ibn Suwaid und dessen Anhänger Abu Dschâfar Muhammad Ibn 'Abdallâh al-Iskâfi und 'Isa Ibn al-Haitham, und Dschâfar Ibn 'Harb al-Aschaddsch (der mit der Stirnnarbe). Es berichtet al-Kâbi von den beiden Dschâfar, dass sie behauptet haben, Gott habe den Korân auf der (im Himmel) aufbewahrten Tafel geschaffen; es gehe nicht an, dass sie weggebracht werde, da es unmöglich sei, dass *ein* Ding in ein und demselben Zustande sich an zwei Orten befinde; was wir also (als Korân) lesen, sei ein Bericht von dem, was zuerst auf der aufbewahrten Tafel aufgeschrieben sei und das hätten wir gemacht und geschaffen; er fügt hinzu, das sei dasjenige, was er von den verschiedenen Ansichten über den Korân auserwählt habe. Beide behaupteten dann über die Fähigkeit der Vernunft das Gute und Schimpfliche zu erkennen, dass die Vernunft die Erkenntniss Gottes mit allen seinen Satzungen und Eigenschaften vor dem Herabkommen des Gesetzes nothwendig mache, und dass es ihre Pflicht sei zu wissen, dass wenn sie nicht dahin gelange und Gott nicht erkenne und ihm nicht danke, ihre Strafe eine dauernde sei, so dass die Ewig-

keit (der Strafe) nothwendig durch die Vernunft gesetzt werde.

8. Die Thumâmîja.

Sie sind die Anhänger des Thumâma Ibn Aschras an-Numairi *). In ihm war wenig Glauben mit Ungebundenheit der Gesinnung gepaart, obwohl er glaubte, dass der Gottlose ewig im Höllenfeuer bleiben werde, wenn er in seinen Sünden ohne Reue sterbe, und (nur) während der Dauer seines Lebens sich in einem Mittelzustande befinde. Er wich von seinen Genossen in einigen Punkten ab. *Dazu* gehört seine Behauptung, dass die Handlungen, welche durch *Erzeugung* bewirkt werden, keinen Thäter hätten, da es unmöglich wäre, sie auf den zu beziehen, der ihre Ursachen bewirkt habe, so dass es nothwendig sein könnte die Handlung einem Todten zuzuschreiben, wenn er nemlich die Ursache bewirkt habe und gestorben sei, und das *Erzeugte* erst nach seinem Tode zu Tage komme; und da es auch nicht angehe, sie auf Gott zu beziehen, denn das würde dazu führen, demselben schimpfliche Handlungen beizulegen, was undenkbar sei, so entschied er sich für keines von Beiden, und behauptete, die *Erzeugungen* seien Thaten, welche Keinen hätten, der sie thue. *Dazu* gehört *ferner* seine Behauptung über die Ungläubigen und Götzenanbeter und Magier und Juden und Christen und Zanâdika und Läugner einer andern Welt, dass sie bei der Auferstehung Staub werden würden; dasselbe war auch seine Behauptung über die Thiere und Vögel und über die Kinder der Gläubigen. *Dazu* gehört *ferner* seine Behauptung, dass das Vermögen (des Thuns) in dem Wohlsein und der Gesundheit der Glieder, und dem Freisein derselben von Schäden bestehe, und dass es dem Thun vorangehe. [50] *Ferner* seine Behauptung, dass die Erkenntniss durch die Spekulation erzeugt werde und ein Thun sei, das keinen

---

*) Mawâk. a. a. O. at-Thumairi.

Thäter habe, wie die übrigen durch Erzeugung entstehenden Thun'säusserungen; *ferner* seine Behauptung über die Fähigkeit der Vernunft das Gute und Schimpfliche zu erkennen, und die Nothwendigkeit der Erkenntniss vor dem Herabkommen der Offenbarung, worin er mit seinen Genossen übereinstimmte, ausser dass er weiterging als sie, und behauptete, dass ein Ungläubiger, welcher seinen Schöpfer nicht erkenne, entschuldigt sei. Er behauptete aber *ferner*, dass alle Erkenntnisse durch Nothwendigkeit gesetzte seien, und dass derjenige, welcher nicht mit Nothwendigkeit zur Erkenntniss Gottes geführt werde, den Menschen wie das Thier unterworfen sei. *Ferner* seine Behauptung, dem Menschen komme kein Thun zu als das Wollen, und was darüber hinausgehe, das entstehe ohne einen, der es hervorbringe. Es berichtet aber Ibn ar-Rawandi von ihm, dass er behauptet habe, die Welt sei das Thun Gottes zufolge seiner Natur, und vielleicht verstand er darunter das, was die Philosophen unter Nothwendigkeit vermöge des Wesens gegenüber der Hervorbringung gemäss der Bestimmung des Willens verstehen; aber es würde, wenn er das annimmt, für ihn dieselbe Consequenz dasein, welche für die Philosophen gilt, nemlich die Behauptung der Ewigkeit der Welt, da das, was nothwendig geschieht, von dem, der nothwendig schafft, nicht zu trennen ist. Es lebte aber Thumâma in den Tagen Mâmûn's und stand bei ihm in Ansehen.

9. Die Hischâmîja.

Sie sind die Anhänger des Hischâm Ibn 'Amr al-Fûti*), dessen Uebertreibung in Beziehung auf das Kadar stärker und grösser war als die seiner Genossen. Er läugnete, dass es Beziehungen von Handlungen auf Gott im Allgemeinen gäbe, wenn auch der Korân davon spreche; dahin gehört seine Behauptung, dass nicht Gott die Herzen

*) Mawâk. a. a. O. hat al-Ghûti.

der Gläubigen verbinde, sondern dieselben durch ihren eigenen freien Willen verbunden seien, obwohl es im Korân heisst: „Du hättest nicht ihre Herzen verbunden, sondern Gott hat sie verbunden" (Sur. 8, 64.); ferner seine Behauptung, dass nicht Gott den Glauben den Gläubigen liebenswerth gemacht und ihn in ihren Herzen ausgeschmückt habe, da es doch im Korân heisst: „Er hat euch den Glauben liebenswerth gemacht und ihn in euren Herzen ausgeschmückt" (Sur. 49, 7.). Seine Uebertreibung aber bei der Läugnung, dass Besiegelung, Versiegelung, Verschliessung (der Herzen) und was dem gleich ist, von Gott komme, ist noch grösser und sündhafter, denn das Alles wird im Korân erwähnt, wie Gott spricht: „Gott hat versiegelt ihre Herzen und ihre Ohren" (Sur. 2, 6.), und: „aber Gott hat sie wegen ihres Unglaubens versiegelt" (Sur. 4, 154.), und: „Und wir haben vor ihnen einen Damm und hinter ihnen einen Damm gezogen" (Sur. 36, 8.). Ich möchte aber wohl wissen, was denn der Mann für Läugnung davon, dass die Aussprüche des Korân eine Offenbarung von Gott seien, so dass es ein deutliches Aussprechen des Unglaubens sei, gehalten hat, und was für Läugnung davon [51], dass seine klaren Stellen von dem Schöpfer herzuleiten seien, und dass die allegorische Erklärung derselben nothwendig sei? Dieses ist aber verschieden von dem, was seine Genossen lehrten. Zu seinen neuen Ketzereien über die Hinweisung auf Gott gehört seine Behauptung, dass die Accidenzen nicht darauf hinweisen, dass er Schöpfer sei, und die Accidenzen zu Hinweisungen nicht passen, sondern die Körper darauf hinweisen, dass er Schöpfer sei; das ist auch wunderbar. Eine andere neue Ketzerei war seine Behauptung, dass das Imâmat in den Tagen der Zwietracht und des Streites unter den Menschen nicht zu besetzen sei, seine Besetzung nur in dem Zustande der Uebereinstimmung und des Friedens möglich sei. So behauptete Abu Bakr al-Afzamm, einer seiner Anhänger, das Imâmat könne nicht anders als mit vollständiger Uebereinstimmung der gesammten Gemeinde besetzt

werden; aber er beabsichtigte dadurch nur einen Tadel über das Imâmat des 'Ali *), da seine Huldigung in der Zeit der Zwietracht ohne Uebereinstimmung aller Gefährten stattfand, weil in jeder Gegend ein Haufe übrig blieb, der gegen ihn war. Eine andere Ketzerei von ihm war, dass das Paradies und die Hölle jetzt (noch) nicht geschaffen seien, da in ihrem Dasein kein Nutzen liege und beide ganz leer von solchen sein würden, die Vortheil und Strafe dadurch hätten; diese Behauptung blieb von ihm an ein Glaubenssatz der Mûtazila. Er behauptete die *Vollendung* (des Menschen) und dass der Glaube es sei, welher dem Tode die *Vollendung* gebe. Und er sagte: wenn Jemand Gott sein ganzes Leben lang gehorsam gewesen sei, es wisse aber Gott, dass er etwas thun würde, wodurch seine Handlungen ungültig würden, und wenn es eine schwere **) Sünde sein würde, so sei er der Verheissung nicht würdig gewesen und in gleicher Weise umgekehrt. Von den Mûtazila hing ihm 'Abbâd an, und er verwarf im Allgemeinen die Behauptung, dass Gott den Ungläubigen geschaffen habe, denn der Ungläubige sei aus den beiden Bestandtheilen Unglauben und Mensch zusammengesetzt, und Gott schaffe nicht den Unglauben; und er behauptete, die Prophetie sei Vergeltung für ein Handeln und dauere so lange, als die Welt dauere. Es berichtet al-Aschàri von 'Abbâd, dass es seine Meinung gewesen sei, es könne nicht gesagt werden, dass Gott nicht aufhöre zu sprechen und auch nicht, nicht zu sprechen; und es stimmte ihm al-Iskâfi darin bei; beide sagten: er sei nicht ein Sprechender (Mutakallim) zu nennen. Al-Fûti behauptete ferner, dass die Dinge vor ihrem Sein nichtexistirend und keine Dinge seien, dass sie aber, nachdem sie aufgehört hätten zu existiren, Dinge zu nennen seien; wegen dieser Meinung verwarf er die Behauptung, dass Gott nicht aufgehört habe, die Dinge vor ihrem Sein zu

*) Mawâk. S. ٣٣٩ hat dafür das Imâmat des Abu Bakr.

**) Es scheint dem Zusammenhange nach vielmehr an eine *kleine* Sünde zu denken zu sein, jedoch hat kein Ms. hier eine Variante.

wissen, denn sie würden nicht Dinge genannt. Er behauptete auch, jener habe es für erlaubt erklärt, diejenigen, welche seiner Lehre zuwider wären, zu tödten und zu betrügen [52], und ihr Besitzthum mit Gewalt oder durch Stehlen wegzunehmen, weil er sie für Ungläubige und ihr Blut und Gut für vogelfrei hielt.

10. Die Dschâĥitzîja.

Sie sind die Anhänger des ʾAmr Ibn Baĥr al-Dschâĥitz; er gehörte zu den Ausgezeichnetsten der Mûtazila und ist derjenige, welcher Bücher für ihre Sache verfasst hat. Er hatte Viel von den philosophischen Schriften gelesen, und mischte es untereinander, und brachte es durch seinen gewandten Ausdruck und die Schönheit seiner eleganten Beredsamkeit unter die Leute; er lebte in den Tagen von al-Mûtaſzim und al-Mutawakkil und wich von seinen Genossen in einigen Punkten ab. *Dahin* gehört seine Behauptung, dass alle Erkenntnisse durch Naturnothwendigkeit entständen, und Nichts davon den Handlungen der Menschen angehöre, und die Menschen kein eigenes Verdienst als den Willen hätten, und ihre Handlungen von Natur entständen, gleichwie es die Ansicht Thumâma's war; es ist aber auch von ihm überliefert, dass er den Grund des Willens geläugnet habe, und dass derselbe der Gattung nach zu den Accidenzen gehöre; er hat nemlich behauptet, wenn die (sorglose) Ruhe von dem Thuenden entfernt sei, und er das wisse, was er thun werde, so sei er in Wahrheit der Wollende; was aber den anderen Willen, welcher mit dem Thun des Andern zusammenhänge, anbetreffe, so sei er ein Hinneigen der Seele zu ihm; und er ging darin noch weiter, indem er den Körpern Natureigenschaften beilegte, wie es die Naturalisten unter den Philosophen gethan, und er legte ihnen Handlungen bei, die ihnen eigenthümlich seien, und er behauptete die Unmöglichkeit der Nichtexistenz der Substanzen, dass aber die Accidenzen sich veränderten, und dass es unmöglich sei, dass die Substanz aufhöre. *Dahin* gehört ferner seine Be-

hauptung, dass die Höllenbewohner nicht ewig in derselben zur Strafe bleiben, sondern in die Natur des Feuers übergehen würden, und dass die Hölle ihre Bewohner zu sich anziehe, nicht dass einer in sie hineingehe. Seine Lehre war aber in Beziehung auf die Läugnung der Eigenschaften die Lehre der Philosophen, in Beziehung darauf, dass er die Vorherbestimmung des Guten und Bösen dem Menschen beilegte, die Lehre der Mûtazila. Es berichtet al-Kâbi von ihm, dass er behauptet habe, der Schöpfer werde in dem Sinne als Wollender bestimmt, dass bei seinen Handlungen das Ruhen und Nichtwissen für ihn nicht richtig sei, und es nicht angehe, dass er ganz und gar (von der Sache) eingenommen und beherrscht sei; und dass er behauptet habe, alle Geschöpfe, welche Vernunft besitzen, wüssten, dass Gott ihr Schöpfer sei, und sähen ein, dass ihnen der Prophet nothwendig sei, und sie wären durch ihre Erkenntniss überführt; dann beständen aber zwei Klassen, solche, welche die Einheit (Gottes) wüssten, und solche, welche sie nicht wüssten; und die Nichtwissenden seien entschuldigt, die Wissenden überführt; und wenn derjenige, welcher die Religion des Islâm bekenne, glaube, dass Gott [53] kein Körper und keine Gestalt sei, und nicht mit Augen gesehen werde, und er der Gerechte sei, der keine Ungerechtigkeit begehe und den Ungehorsam nicht wolle, und nachdem er zu diesem Glauben gekommen und ihn deutlich eingesehen habe, in allem diesem festbleibe, so sei er in Wahrheit ein Muslim; wenn er aber dieses Alles einsehe, dann aber es negire und läugne oder die Aehnlichkeit (Gottes mit der Creatur) und die Vorherbestimmung (des Guten und Bösen von Gott) bekenne, so sei er in Wahrheit ein Götzendiener, ein Ungläubiger; wenn er aber über nichts davon auf dem Wege der Spekulation nachgedacht habe, und glaube, dass Gott sein Herr sei und Muhammad der Gesandte Gottes, so sei er ein solcher, den kein Tadel treffe, und der ausser dem Genannten zu nichts verpflichtet sei. Es erzählt noch Ibn ar-Rawandi von ihm, dass der Korân ein

Körper sei, der bald in einen Mann, bald in ein Thier verwandelt werden könne; das gleicht dem, was von Abu Bakr al-Afzamm erzählt wird, dass er geglaubt habe, der Korân sei ein geschaffener Körper, und dass er die Accidenzen gänzlich geläugnet habe, und ebenso die Eigenschaften des Schöpfers. Die Lehre des Dschâħitz war aber ganz und gar die Lehre der Philosophen, nur dass von ihm und seinen Anhängern eine grössere Hinneigung zu den Naturalisten unter ihnen als zu den Theïsten stattfand.

11. Die Chajjâtîja.

Sie waren die Anhänger des Abu-'l-ʿHusain Ibn Abu ʾAmr al-Chajjât, des Lehrers von Abu-'l-Kasim Ibn Muħammad al-Kâbi; beide gehörten zu den Mûtazila Bagdad's und hatten eine und dieselbe Lehre, ausser dass Chajjât in der Behauptung, dass das Nichtexistirende ein Ding sei, alles Maass überschritt, und behauptete: das Ding ist dasjenige, was gewusst und wovon Kunde erlangt wird, und die Substanz ist Substanz auch bei der Nichtexistenz, und das Accidenz Accidenz; und in gleicher Weise fasste er alle Genus- und Gattungsnamen überhaupt so, dass er sagte, das Schwarze sei Schwarzes (auch) bei der Nichtexistenz, und es bleibe bloss die Eigenschaft der Existenz zurück, oder die Eigenschaften, welche die Existenz und das Entstehen nothwendig machen, und er gebrauchte für das Nichtexistirende den allgemeinen Begriff des *Bestehens*. Seine Behauptung über die Läugnung der Eigenschaften des Schöpfers war gleich der seiner Genossen, und ebenso seine Behauptung über das Kadar, die Offenbarung und die Vernunft. Es trennte sich aber al-Kâbi von seinem Lehrer in einigen Punkten. *Dahin* gehört seine Behauptung, dass der Wille des Schöpfers keine in seinem Wesen bestehende Eigenschaft sei, und er nicht wollend seinem Wesen nach sei, und sein Wille nicht Etwas in einem *Träger* oder nicht in einem *Träger* Entstehendes sei, sondern wenn im Allgemeinen von ihm ausgesagt werde, dass er wollend sei, so

sei der Sinn hiervon, dass er wissend, mächtig, nicht wider seinen Willen gezwungen in seinem Thun sei oder nicht widerstrebend; wenn er dann ein Wollender in Beziehung auf seine Handlungen genannt werde, so sei damit gemeint, dass er Schöpfer für sie in Gemässheit seines Wissens sei, und wenn er ferner ein Wollender in Beziehung auf die Handlungen seiner Geschöpfe genannt werde, so sei damit gemeint, dass er sie geboten und Gefallen daran habe. [54] Seine Behauptung ferner darüber, dass er hörend und sehend sei, ging auch darauf zurück, so dass er hörend in dem Sinne sei, dass er die hörbaren Dinge wisse, und sehend in dem Sinne, dass er die sichtbaren Dinge wisse, und seine Behauptung über das Schauen (Gottes) war gleich der Behauptung seiner Genossen, verneinend und für unmöglich erklärend, nur dass seine Genossen sagten, der Schöpfer sehe sein Wesen und sehe die sichtbaren Dinge, und dass er ein solcher, der das erreiche, sei, komme zu dem, dass er wissend sei, hinzu, al-Kàbi aber dieses verneinte und sagte: der Sinn meiner Behauptung, dass er sein Wesen und die sichtbaren Dinge sieht, ist allein der, dass er der Wissende davon ist.

12. Die Dschubbâîja und die Bahschamîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Ali Muĥammad Ibn Abd al-Wahhâb al-Dschubbâï und seines Sohnes des Abu Hâschim Abd as-Salam, welche beide zu den Mùtazila von Baſzra gehörten und sich beide sowohl von ihren Genossen, als auch untereinander in einigen Punkten unterschieden. Zu den Punkten, worin sie Beide von ihren Genossen abweichen, gehört, dass sie Beide Willensbethätigungen, welche nicht in einem *Träger* entstehen, annahmen, wodurch Gott beschrieben werde und ein Wollender sei, und es sei eine Vergrösserung nicht in einem *Träger*, wenn er wolle, dass sein Wesen grösser werde, und ein Vergehen nicht in einem *Träger*, wenn er wolle, dass die Welt vergehe, und die eigenthümlichen Attribute dieser Eigenschaften redu-

cirten sich auf ihn, insofern auch er nicht in einem *Träger* enthalten sei, und auf die Annahme, dass die Existenzen, welche Accidenzen seien oder in das Bereich der Accidenzen fallen, keinen *Träger* haben, wie die Annahme, dass die Existenzen, welche Substanzen seien oder in das Bereich der Substanzen fallen, keinen Raum einnehmen. Das kommt aber der Lehre der Philosophen nahe, wenn sie die Vernunft als eine Substanz, die in keinem *Träger* und keinem Raume sei, bestimmen, und ebenso die Allseele und die immateriellen Intelligenzen. *Dahin* gehört *ferner*, dass Beide Gott als einen durch das Wort Sprechenden bestimmten, welches er in einem *Träger* schaffe, und das wahre Wesen des Wortes bilden ihrer Ansicht nach die artikulirten Töne und geordneten Buchstaben, und der Sprechende ist der, welcher das Wort gemacht hat, nicht der, in welchem das Wort sein Bestehen hat; es unterschied sich nur al-Dschubbâî von seinen Genossen noch besonders durch seine Behauptung, dass Gott beim Lesen jedes Lesenden ein Wort für sich im Subjekte des Lesenden neu erschaffe; dieses nemlich, weil er für nothwendig hielt, dass dasjenige, was der Lesende liest, nicht das Wort Gottes, und das, was von ihm gehört wird, nicht das Wort Gottes sei, so dass diese Absurdität der Annahme eines unbegreiflichen und unerhörten Etwas nothwendig war, nemlich die Annahme zweier Worte in *einem* Subjekte. [55] Sie stimmten beide überein in der Läugnung, dass Gott im Paradiese mit Augen gesehen werden werde, und in der Behauptung, dass das Thun, was das Schaffen und Hervorbringen anbelangt, dem Menschen zuzusprechen sei, und dass das Gute und Böse, Gehorsam und Ungehorsam auf ihn zu beziehen sei, was Selbstständigkeit und Verlassen auf sich selbst anbelangt, und dass das Vermögen dem Thun vorhergehe und eine Kraft sei, welche zu dem Wohlsein des Körpers und der Gesundheit der Glieder hinzukomme, und sie nahmen an, dass der Körper Bedingung für das Bestehen der Begriffe sei, durch deren Bestehen das Leben bedingt sei; und sie stimmten darin

überein, dass die Erkenntniss (Gottes), der Dank für die Gnadenerweisungen und die Erkenntniss des Lobenswerthen und des Schimpflichen etwas durch die Vernunft nothwendig Gegebenes sei; und sie nahmen ein durch die Vernunft gegebenes Gesetz an, und beschränkten das prophetische Gesetz auf die Maassbestimmungen der Satzungen und die Zeitbestimmungen der Gehorsamsakte, zu welchen die Vernunft nicht komme und das Denken nicht gelange, und dass es für den Weisen vermöge seiner Vernunft und Weisheit nothwendig sei, dass der Gehorsame Belohnung und der Ungehorsame Strafe verdiene, nur dass die Zeitbestimmung und die ewige Dauer dabei durch Offenbarung eingesehen werde; der Glaube (Îmân) war bei ihnen ein Name des Lobes, nemlich der Ausdruck für die eigenthümlichen Eigenschaften des Guten, welche, wenn sie zusammenkommen, demjenigen, der mit ihnen geziert ist, den Namen des Gläubigen geben; wer aber eine Todsünde begangen habe, der werde augenblicklich ein Gottloser genannt, weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger, und wenn er nicht bereue und mit ihr sterbe, so habe er bleibenden Aufenthalt in der Hölle; und sie stimmten darin überein, dass Gott Nichts vor seinen Geschöpfen zurückhalte, wovon er wisse, dass sie, wenn er es thue, Gehorsam und reuige Hinwendung darbringen, Nichts von dem, was zuträglich sei und am meisten fromme, und von der Gnade, denn er sei allmächtig, allwissend, allgütig, allweise dem die Spendung nicht Schaden bringe, und von dessen Schätzen die Schenkung nichts wegnehme, und dessen Besitz die Vorenthaltung nicht vergrössere; und das, was am meisten fromme, sei nicht das am meisten Angenehme, sondern das, was am nützlichsten in dem Erfolge und am zweckmässigsten in dieser vergänglichen Welt sei, wenn dasselbe auch schmerzhaft sei und gegen den Willen (der Menschen) geschehe, und es verhalte sich damit wie mit dem Anlegen von Schröpfköpfen und dem Aderlass und dem Trinken von Arzeneien; aber es sei nicht zu sagen, dass Gott über etwas, was das am meisten From-

mende von dem sei, was er an seinem Untergebenen thut, Macht habe, und alle Verpflichtungen seien Gnadenerweisungen, und die Sendung der Propheten und das Anordnen der Gesetze und das Aufstellen der Satzungen und die Offenbarung des richtigsten Weges, Alles das seien Gnadenerweisungen.

Was das betrifft, worin sie von einander abweichen, so behauptete al-Dschubbâï von den Eigenschaften des Schöpfers, dass derselbe allwissend sei seinem Wesen nach, allmächtig, lebendig seinem Wesen nach, und der Sinn seines Ausdruckes *seinem Wesen nach* ist der, [56] dass er sein Allwissendsein nicht als eine Eigenschaft, nemlich das Wissen, oder als einen Zustand, welcher das Allwissendsein nothwendig mache, bestimmte. Abu Hâschim aber nahm allwissend seinem Wesen nach in dem Sinne, dass ihm ein Zustand als eine Eigenschaft zukomme, die ausserdem, dass er ein existirendes Wesen sei, gewusst werde, aber die Eigenschaft werde nur dem Wesen gemäss, nicht in ihrer Besonderheit gewusst; er nahm also Zustände als Eigenschaften an, die nicht existiren und nicht gewusst werden und nicht nicht-gewusst werden, d. h. sie für sich werden nicht als solche gewusst, sondern mit dem Wesen zusammen. Er sagt: die Vernunft gelangt zu einem nothwendigen Unterschiede zwischen der Erkenntniss eines Dinges im Allgemeinen und seiner Erkenntniss in Beziehung auf eine Eigenschaft, so dass derjenige, welcher von dem Wesen weiss, nicht weiss, dass es allwissend ist, und derjenige, welcher von der Substanz weiss, nicht weiss, dass sie eine Ausdehnung hat und das Accidenz in sich fasst, und es ist kein Zweifel, dass der Mensch das Zusammensein der Existenzen in einer Bestimmung, und das Getrenntsein derselben in einer Bestimmung erfasst, und mit Nothwendigkeit wird gewusst, dass das, worin sie verbunden sind, nicht das ist, wodurch sie getrennt sind, und diese von der Vernunft gesetzten Bestimmungen läugnet der Vernünftige nicht, und sie reduciren sich nicht auf das Wesen und nicht auf Accidenzen neben dem Wesen, denn das

6*

würde zur Aufstellung des Accidenz in dem Accidenz führen; es sei also mit Nothwendigkeit klar, dass es Zustände seien, so dass das Allwissendsein des Allwissenden ein Zustand sei, nemlich eine Eigenschaft neben seinem Sein als Wesen d. h. das, was von ihr gewusst werde, sei nicht das, was vom Wesen gewusst werde, und ebenso stände es um sein Sein als Allmächtiger und Lebendiger. Dann nahm er für den Schöpfer einen andern Zustand an, welcher diese Zustände bewirke. Es widersprachen ihm aber darin sein Vater und die Andern, welche die Zustände läugneten, und wiesen das Vereinigt- und das Getrenntsein auf die Ausdrücke und Genusnamen zurück, und behaupteten: es giebt keine Zustände, welche in ihrem Sein als Zustände vereinigt und in ihren Eigenthümlichkeiten getrennt sind, und ebenso behaupten wir es von den Eigenschaften; und wenn nicht, so würde es zur Annahme eines Zustandes für den Zustand führen und zu einer unendlichen Reihe; vielmehr reduciren sich dieselben entweder auf blosse Ausdrücke, da sie in der Wurzel in irgend einer Weise enthalten sind, worin das Vielfache vereinigt ist, nicht dass ihr Inhalt ein (besonderer) Begriff oder eine in dem Wesen Bestand habende Eigenschaft wäre in einer Weise, welche Dinge zusammenfasst und worin das Vielfache vereinigt ist, denn dies ist unmöglich; oder es reducirt sich dasselbe auf Weisen und Erklärungen, welche vom Verstande herkommen, nemlich den bei den Bestimmungen *Vereinigung* und *Trennung* gedachten Inhalt, und diese Weisen sind gleichwie Abstammung, Beziehung, Nähe, Ferne und andere, welche nach allgemeiner Uebereinstimmung nicht als Eigenschaften gezählt werden. [57] Und dies war das, was Abu-'l-'Husain al-Bafzri und Abu-'l-'Hasan al-Aschári vorzogen, und sie basirten auf diese Frage die Streitfrage, dass das Nichtexistirende *Etwas* sei; wer aber das Sein desselben als *etwas* bestimmt, wie wir es von einer Anzahl der Mútazila angegeben haben, so dass von den Eigenschaften des Bestehens nur sein Sein als Existirendes übrig bleibt, nimmt darnach für die Macht in ihrem

Hervorbringen keine andere Einwirkung ausser der Existenz an; und die Existenz reducirt sich nach der Lehre der Bestreiter der Zustände nur auf den abstracten Ausdruck, und nach der Lehre derer, welche die Zustände behaupten, ist es ein Zustand, der nicht durch Existenz und Nichtexistenz beschrieben wird, und das ist, wie du siehst, ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit. Es giebt aber auch Bestreiter der Zustände, welche es (das Nichtexistirende) als *etwas* annehmen, es aber nicht mit Genuseigenschaften benennen. Nach der Ansicht des al-Dschubbâî ist das besonderste Attribut des Schöpfers das Ewigsein und das Vereinigtsein bei dem Besondersten macht auch das Vereinigtsein beim Allgemeinsten nothwendig; aber ich möchte wohl wissen, wie ihm die Annahme der Gemeinschaft und der Trennung, der Allgemeinheit und der Besonderheit wirklich möglich war, da er zu den Bestreitern der Zustände gehörte. Was aber die Lehre des Abu Hâschim anbetrifft, so wäre sie bei meinem Leben in Ordnung, nur dass das Ewigsein, wenn seine Wahrheit genau untersucht wird, sich auf die Negation der Priorität reducirt, und es unmöglich ist, dass die Negation das am meisten eigenthümliche Attribut bilde. Sie wichen ferner beide von einander darüber ab, dass er (Gott) ein Hörender und Sehender sei; al-Dschubbâî nemlich behauptete, der Sinn davon, dass er ein Hörender und Sehender sei, bestehe darin, dass er ein Lebender sei, an welchem kein Mangel sich befinde, sein Sohn aber und seine anderen Anhänger waren anderer Meinung. Sein Sohn nemlich wandte sich dahin, dass sein ein-Hörender-Sein ein Zustand und sein ein-Sehender-Sein ein Zustand ausser seinem ein-Wissender-Sein sei wegen der Verschiedenheit der beiden Bestimmungen und des zwiefachen (davon) gewussten Inhaltes und des zwiefachen damit Zusammenhängenden und der zwiefachen Einwirkung; Andere von seinen Anhängern sagten, der Sinn davon sei, dass er ein solcher sei, der die sichtbaren Dinge erfasse und die hörbaren Dinge erfasse. Sie waren aber auch verschiedener Meinung in

einigen Einzelfragen über die Gnade. So sagte al-Dschubbâï über denjenigen, welcher den Schöpfer von seinem Zustande her erkenne, dass, wenn er vermittelst der Gnade gläubig sei, sein Lohn wegen seiner geringeren Anstrengung geringer sei, wenn er ohne die Gnade gläubig sei, sein Lohn wegen seiner grössern Anstrengung grösser sei; dass es nicht recht von ihm sei, ihm Pflichten anders als mit Beihülfe der Gnade aufzulegen, und er stellte ihn und denjenigen, von dessen Zustand es bekannt ist, dass er den Gehorsam in keiner Weise als vermittelst der Gnade leiste, gleich, und er behauptete, wenn er ihm Pflichten ohne Beistand der Gnade auflege, so wäre es nothwendig, dass er (Gott) einer sei, der von seinem (des Menschen) Zustande Vortheil ziehe, [58] nicht seine Schwäche beseitige. Abu Hâschim aber theilte in einigen Punkten bei dieser Frage seine Ansicht nicht; er behauptete, dass es recht von Gott sei, den Glauben nach der härteren Weise, ohne Beihülfe der Gnade, zur Pflicht zu machen; und sie waren über das Zufügen des Schmerzes zur Vergeltung verschiedener Meinung. Al-Dschubbâï sagte, derselbe sei als Anfang möglich der Vergeltung wegen, und er baute darauf die Schmerzen der Kinder; sein Sohn aber behauptete, es sei dieses nur unter der Bedingung der Vergeltung und Warnung zugleich recht; die genauere Entwickelung der Lehre des al-Dschubbâï über die Vergeltungen fand aber auf zweierlei Weise statt; die eine war die, dass er sagte: die Gnadenerweisung ist den Vergeltungen gleich, nur dass Gott weiss, dass Vergeltung ihm (dem Menschen) nur mit vorhergehendem Schmerze Nutzen bringt; und die andere, dass dieses nur recht sei, weil die Vergeltung verdient, die Gnadenerweisung unverdient sei; die Belohnung war bei ihnen von der Gnadenerweisung durch zwei Dinge unterschieden, einmal Ehre und Ruhm für den Belohnten, welche mit dem Angenehmen verbunden seien, und zweitens ein die Gnadenerweisung übertreffendes Maass; aber dann war es nicht nothwendig, dass die Vergeltung der Belohnung ähnlich sei, weil diese von der Gnadenerwei-

sung durch Vermehrung des Maasses und Vermehrung der Qualität nicht unterschieden ist; sein Sohn sagte aber, es ist der Anfang in der Weise der Vergeltung als Gnadenerweisung richtig, und die Vergeltung hat ein Ende, ist nicht dauernd. Al-Dschubbâî behauptete ferner, es sei möglich, dass die Gerechtigkeit, welche Gott zu Gunsten des ungerecht Behandelten an dem Ungerechten übe, unter die Vergeltungen falle, durch welche sich seine Gnade an ihm beweise, wenn als Vergeltung Gott für den Ungerechten Nichts obläge, wodurch er ihm schade. Abu Hâschim meinte aber, dass die Ausübung der Gerechtigkeit nicht unter die Gnadenerweisung falle, denn das Thun der Gnadenerweisung sei nicht nothwendig. Es behaupteten aber al-Dschubbâî und sein Sohn, dass für Gott in dieser Welt in Beziehung auf seine Verehrer Nichts nothwendig sei, wenn er ihnen nicht durch Verstand und Gesetz Pflichten auferlegt habe; wenn er ihnen nun aber in ihrem Verstande das Thun des Nothwendigen und das Abwenden von dem Schimpflichen zur Pflicht gemacht, und in ihnen das Verlangen nach dem Schimpflichen und die Flucht vor dem, was zu loben ist, geschaffen, und in ihnen die tadelnswerthen Eigenschaften vereinigt habe, so sei bei dieser Verpflichtung seine Pflicht, den Verstand vollkommen zu machen, und die Beweise, die Kraft und das Vermögen zu geben, und das Mittel zu bereiten, sofern er (Gott) ein solcher sei, der ihre Schwächen in dem, was er ihnen befohlen habe, beseitige, und es ihm zukomme, in ihnen das zu machen, was am meisten zum Thun dessen, wozu er sie verpflichtet habe, antreibe, und was sie am meisten vom Thun des Schimpflichen, das er ihnen untersagt habe, abhalte; und sie befanden sich in den einzelnen Theilen dieses Kapitels auf einem langen Irrwege [59].

Was nun den Kalâm (die wissenschaftliche Lehre) der gesammten Mútazila über die Prophetie und das Imâmat anbetrifft, so war er von dem Kalâm der Baſzrenser sehr verschieden, da Einige von ihren Lehrern zu den

Rawâfidh und Andere zu den Chawâridsch neigten; al-Dschubbâï aber und Abu Hâschim stimmten mit den Anhängern der Sunna in Beziehung auf das Imâmat darin überein, dass es durch freie Wahl verliehen werde, und dass die *Gefährten* ebenso in der Gnade festständen, als sie im Imâmat eine sichere Stellung hätten, nur dass sie die (natürlichen) Wunder für die *Freunde Gottes* unter den *Gefährten* und den Andern ganz und gar läugneten; sie gingen aber in der Abwehrung grosser und kleiner Verbrechen von den Propheten sehr weit, so dass al-Dschubbâï sogar den Vorsatz zu einem Verbrechen (bei ihnen) nicht anders als allegorisch gelten liess. Die Späteren nun von den Mûtazila, z. B. der Kadhi 'Abd al-Dschabbâr und Andere folgten dem Wege des Abu Hâschim; Abu-'l-'Husain al-Bafzri aber war darin anderer Meinung und er prüfte die Beweise der Lehrer und er kam dabei zum offenen Aussprechen des Falschen und Unrichtigen und unterschied sich von ihnen in manchen Einzelheiten. *Dahin* gehört das Läugnen des Zustandes; das Läugnen, dass das Nichtexistirende Etwas sei; das Läugnen, dass die Farben Accidenzen seien; und *dahin* gehört seine Behauptung, dass die existirenden Dinge durch ihre inneren Qualitäten unterschieden seien, und das gehört zu den Consequenzen der Läugnung des Zustandes; *dahin* gehört ferner, dass er alle Eigenschaften (Gottes) darauf zurückführte, dass der Schöpfer allwissend, allmächtig, allerfassend sei. Er neigte zur Lehre des Hischâm Ibn al-'Hakam, dass die Dinge vor ihrem Dasein nicht gewusst würden; und der Mann war ein Philosoph in Beziehung auf die Lehre, nur dass er seine Lehre in dem Gewande des Kalâm unter den Mûtazila ausbreitete, so dass sie bei ihnen wegen ihrer geringen Kenntniss in den Wegen der Lehren in Aufnahme kam.

II. Die Dschabarîja.

Das Dschabar ist das Läugnen, dass das Thun in Wahrheit dem Menschen angehöre, und die Beziehung des-

selben auf den Herrn (er sei gepriesen). Die Dschabarîja zerfallen in mehrere Klassen. Die reinen Dschabarîja sind diejenigen, welche dem Menschen das Thun und das Vermögen zum Thun durchaus absprechen, und die mittleren Dschabarîja halten dafür, dass dem Menschen ein Vermögen, das aber durchaus keinen Einfluss habe, zugestanden werde. Wer nemlich dem anerschaffenen Vermögen irgend einen Einfluss auf das Thun zugesteht und dieses *Aneignung* nennt, der ist kein Dschabari. Die Mủtazila aber nennen denjenigen, welcher dem anerschaffenen Vermögen keinen Einfluss auf das Hervorbringen und Geschehenmachen *in selbständiger Weise* zugesteht, einen Dschabari, und sie müssten consequenter Weise auch diejenigen von ihren Anhängern, welche behaupten, dass das durch Erzeugung Hervorgebrachte Thaten seien, die keinen Thäter haben, einen Dschabari nennen, [60] da sie dem anerschaffenen Vermögen dabei keinen Einfluss zugestehen. Diejenigen nun, welche über die verschiedenen Ansichten Werke verfasst haben, zählen die Naddschârîja und die Dhirârîja zu den Dschabarîja und ebenso die Sekte der Kilâbîja zu den Szifâtîja, und die Aschảrîja nennen sie bald 'Haschwîja, bald Dschabarîja. Wir haben aber (nur) gehört, dass sie die Naddschârîja und Dhirârîja als ihre Anhänger anerkennen, so dass wir sie zu den Dschabarîja gezählt haben, und wir haben nicht gehört, dass sie noch Andere anerkannt hätten, so dass wir dieselben zu den Szifâtîja gezählt haben.

1. Die Dschahmîja.

Sie sind die Anhänger des Dschahm Ibn Zafwân, welcher zu den reinen Dschabarîja gehörte. Seine Ketzerei trat ans Licht in Turmuds und es tödtete ihn Sâlim Ibn Ahwaz al-Mâzini in Marw gegen das Ende der Herrschaft der Banu Umajja. Er stimmte den Mủtazila in der Läugnung der *ewigen Eigenschaften* bei, ging aber in einigen Dingen weiter als sie. *Dahin* gehört sein Ausspruch, es gehe nicht an, dass der Schöpfer

eine Eigenschaft als Attribut erhalte, durch welche seine Geschöpfe bestimmt würden, denn das gäbe eine *Verähnlichung*; er läugnete also, dass Gott lebendig und wissend sei, und behauptete, dass er allmächtig, thuend, und schaffend sei, denn Keinem von seinen Geschöpfen werde Allmacht, Thun und Schaffen als Attribut zuertheilt. *Ferner* seine Behauptung, es gäbe für den Schöpfer ein in der Zeit entstehendes Wissen, das in keinem *Träger* sei. Er sagte: es sei unmöglich, dass das Ding gewusst werde, bevor es geschaffen sei; denn wenn es gewusst, dann geschaffen würde, — ob dann das Wissen dasselbe bleibe, was es zuvor war oder nicht? Wenn es dasselbe bleibe, so sei es Unwissenheit, denn das Wissen, dass etwas existiren werde, sei nicht das Wissen, dass es bereits existire; wenn es aber nicht dasselbe bleibe, so werde es verändert, das aber, was sich verändere, sei etwas Geschaffenes, nicht etwas Ewiges. Er stimmte hierin der Lehre des Hischâm Ibn al-ʿHakam bei, der, wie du zugeben wirst, gesagt hat: wenn das in der Zeit Entstehen des Wissens behauptet wird, so bleibe nichts übrig, als dass es entweder in dem Wesen des Höchsten entstehe, und das würde zu einer Veränderung in seinem Wesen führen, und dass dasselbe *Träger* für die in der Zeit entstehenden Dinge sei, — oder dass es in einem *Träger* entstehe, dann würde der *Träger*, nicht der Schöpfer dadurch bestimmt; es sei also klar, dass es keinen *Träger* für dasselbe gebe, und er nahm also ein in der Zeit entstandenes Wissen nach der Zahl der gewussten, existirenden Dinge an. *Ferner* gehört dazu seine Behauptung über das in der Zeit entstehende Vermögen, dass der Mensch nemlich keine Macht über irgend etwas habe und ihm auch nicht das *Vermögen* (zu irgend etwas) zum Attribut zu geben sei, sondern in seinen Handlungen ohne Vermögen, ohne Willen, ohne Wahlvermögen nur gezwungen sei, und Gott allein die Thaten [61] in ihm nach Maassgabe dessen schaffe, was er in den andern leblosen Wesen schaffe, und das Thun auf ihn (den Menschen) nur metaphorisch, wie

auf die leblosen Wesen bezogen werde; wie gesagt wird: der Baum bringt Früchte, das Wasser läuft, der Stein bewegt sich, die Sonne geht auf und unter, der Himmel bezieht sich mit Wolken und regnet, die Erde bewegt sich und treibt Pflanzen hervor u. s. w.; auch die Belohnung und Bestrafung unterliege dem Zwange, wie die Handlungen, und er behauptete, wenn das Dschabar angenommen werde, so sei auch die gesetzliche Verpflichtung dem Zwange unterliegend. *Dazu* gehört *ferner* seine Behauptung, dass die Bewegungen der Bewohner des Paradieses und der Hölle aufhören, und Paradies wie Hölle vergehen werden, nachdem die Bewohner beider in sie eingegangen sein, und die Bewohner des Paradieses durch das Angenehme desselben Ergötzung, und die Bewohner der Hölle durch das Widerliche derselben Schmerz empfunden haben werden, da Bewegungen, welche kein Aufhören haben in Beziehung aufs Ende, ebenso wenig als Bewegungen, die in Beziehung auf den Anfang kein Aufhören haben, anzunehmen seien; und er fasste den göttlichen Ausspruch *die ewig darin Bleibenden* als Hyperbel und Sinnesverstärkung, nicht als wirkliche Bezeichnung der Ewigkeit, wie man sage: Gott mache die Herrschaft Jemandes ewig; und er führte für das Aufhören als Beweis den göttlichen Ausspruch an: „indem sie (ewig) darin bleiben, so lange Himmel und Erde dauern, es sei denn, was dein Herr will" (Sur. 11, 109. 110). Aber der Vers enthält (im Ganzen) eine Bedingung und Ausnahme, bei der Ewigkeit jedoch und der unendlichen Dauer ist keine Bedingung oder Ausnahme. *Ferner* gehört *dazu* seine Behauptung, dass derjenige, welcher zur Erkenntniss gelangt sei, dann aber mit Worten läugne, durch sein Läugnen nicht ungläubig werde, denn das Wissen und die Erkenntniss hörten durch das Läugnen nicht auf, so dass er also ein Gläubiger sei. Er sagte: der Glaube zerfällt nicht in Stücke, d. h. wird nicht getheilt in Glauben, Wort und That; er sagte ferner: die den Glauben haben, sind nicht Einer vor dem Andern darin ausgezeichnet, so dass der Glauben der Propheten und der Gemeinde einerlei Gat-

tung ist, da dieselben Erkenntnisse unter einander keinen Vorzug haben. Es waren aber alle Anhänger der *alten Lehre* diejenigen, welche sich am heftigsten gegen ihn und seine Hinneigung zur völligen Leermachung (Gottes von seinen Eigenschaften) erklärten. Er stimmte den Mùtazila auch in dem Läugnen der Sichtbarkeit (Gottes) und der Behauptung bei, dass das Wort (Gottes) geschaffen sei, und die Erkenntnisse durch die Vernunft vor dem Herabkommen der Offenbarung nothwendig seien.

2. Die Naddschârîja.

Sie sind die Anhänger des al-'Husain Ibn Mu'hammad an-Naddschâr, und die Mehrzahl der Mùtazila von Raï und der Umgegend hingen seiner Lehre an, und obwohl sie in mehrere Klassen zerfallen, — nur dass diese nicht in Fragpunkten von einander unterschieden sind, welche wir zu den Wurzeln gezählt haben, — nemlich Burghûthîja, Zàfarânîja und Mustadrika, stimmen sie mit den Mùtazila in der Läugnung der Eigenschaften, [62] nemlich des Wissens, der Macht, des Willens, des Lebens, des Hörens und des Sehens überein, und wieder mit den Szifâtîja über das Geschaffensein der Handlungen. An-Naddschâr sagte: der Schöpfer ist wollend an sich selbst, gleich wie er wissend an sich selbst ist, so dass die (unbedingte) Allgemeinheit des Zusammenhanges (Gottes mit allem Geschehendem) für ihn zur Consequenz wurde und er zu sagen gezwungen war: Er will das Gute und das Böse und das Nützliche und das Schädliche; und er sagte auch: der Sinn davon, dass Gott ein Wollender ist, ist der, dass er nicht einer ist, der nicht will, und nicht einer, der gezwungen ist; er sagte ferner: Gott ist der, welcher die Handlungen der Menschen, die guten und bösen, die schönen und schimpflichen schafft, und der Mensch ist der, welcher sich dieselben aneignet; und er gestattete dem in der Zeit entstandenen Vermögen (des Menschen) einen Einfluss und nannte denselben *Aneignung* nach der Weise, wie al-

Aschâri es annahm, und er stimmte mit diesem auch darin überein, dass das Vermögen mit dem Thun zusammenfalle; was aber die Frage der Sichtbarkeit anbelangt, so läugnete er ein Schauen Gottes mit den Augen und erklärte dasselbe für unmöglich, nur dass er hinzufügte, es sei möglich, dass Gott die Kraft, welche von der Erkenntniss im Herzen sei, auf das Auge übertrage, dass er also dadurch erkannt werde, und dass das ein Sehen sei. Er behauptete auch ein in der Zeit Entstandensein des *Wortes* (Gottes), aber er wich in einigen Stücken von den Mûtazila ab. *Dahin* gehört seine Behauptung, dass das Wort des Schöpfers, wenn es gelesen werde, ein Accidens sei, wenn aber geschrieben, ein Körper; es ist wunderbar, dass die Zâfarânîja behaupteten, das Wort Gottes sei nicht er selbst, — Alles, was nicht er selbst ist, das ist aber geschaffen, — und dessenungeachtet behaupteten, wer den Korân geschaffen nenne, sei ein Ungläubiger; vielleicht verstehen sie unter jenem (*nicht er selbst*) die Verschiedenheit, wenn aber nicht, so ist der Widerspruch offenbar. Die Mustadrika von ihnen glauben, dass sein Wort nicht er selbst, und dass es geschaffen sei; der Prophet aber hat den Ausspruch gethan: das Wort Gottes ist nicht geschaffen; und die Anhänger der alten Lehre haben diesem Ausdrucke allgemein beigestimmt, und so stimmen auch wir mit ihnen überein und halten ihren Ausdruck *nicht geschaffen* fest, nemlich nach dieser Zusammensetzung und Reihenfolge von Buchstaben und Tönen (wie es im Korân uns vorliegt), aber es ist *geschaffen* nach andern als diesen Buchstaben an sich selbst, und diese sind eine Erzählung davon. Es erzählt noch al-Kâbi von an-Naddschâr, dass er behauptet habe, der Schöpfer sei an jedem Orte dem Wesen und der Existenz nach, nicht im Sinne des Wissens und der Macht, woraus Ungereimtheiten für ihn nothwendige Consequenzen waren. Er behauptete ferner von dem vor dem Herabkommen der Offenbarung Nachdenkenden dasselbe, was die Mûtazila sagten, dass es nothwendig für ihn sei, die Erkenntniss durch Spekulation und Demonstration zu

erreichen, und sagte von dem Glauben, dass er eine Bezeichnung für das Fürwahrhalten sei, und dass derjenige, [63] welcher eine Todsünde begehe und mit ihr ohne Reue sterbe, deswegen Strafe erleide, aber nothwendigerweise die Hölle wieder verlasse, da eine Gleichstellung seiner und der Ungläubigen in Beziehung auf die Ewigkeit (der Strafe) ungerecht sein würde. Muhammad Ibn 'Isa mit dem Beinamen Burgûth und Bischr Ibn 'Attâb al-Marîsi und al-'Husain an-Naddschâr standen sich in der Lehre nahe, und sie Alle behaupteten, Gottes Eigenschaft, ein Wollender zu sein, höre in Beziehung auf Alles, von dem er wisse, dass es enstehen werde, nicht auf — sei es Gutes und Böses, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam; die Masse der Mutazila aber verwarf dieses.

3. Die Dhirârîja.

Sie sind die Anhänger des Dhirâr Ibn 'Amr und des 'Haffz al-Fard; beide stimmten in der Entleerung (Gottes von seinen Eigenschaften) überein, indem sie sagten, der Schöpfer sei in dem Sinne allwissend und allmächtig, dass er nicht unwissend und nicht machtlos sei, und indem sie Gott ein Beschaffensein zuschrieben, welches nur er selbst kenne; sie fügten hinzu, dass diese Ansicht von Abu 'Hanîfa und einer Anzahl seiner Anhänger überliefert sei, und er damit gemeint habe, dass Gott sich selbst aus unmittelbarer Anschauung, nicht durch Beweis und Mittheilung kenne, wir aber ihn durch Beweis und Mittheilung kennen; und Beide nahmen einen sechsten Sinn für den Menschen an, durch welchen der Schöpfer am Tage der Vergeltung im Paradiese geschaut werden werde. Sie behaupteten, die Handlungen der Menschen seien der Wirklichkeit nach geschaffen, und der Mensch eigene sie sich der Wirklichkeit nach an, und sie hielten es für möglich, dass ein Thun zwischen zwei Thätern entstehe, und erklärten es für möglich, dass Gott die Accidenzen in Körper umwandele, das Vermögen aber und das Unvermögen seien ein Theil des Körpers, der auch

Körper sei und er dauere unzweifelhaft zwei Zeittheile. Sie behaupteten beide, dass der sichere Beweis nach dem Gesandten Gottes in der allgemeinen Uebereinstimmung allein liege, was aber von jenem über Satzungen des Glaubens durch die Berichte Einzelner überliefert werde, sei nicht annehmbar. Und es wird von Dhirâr berichtet, dass er die Lesung des ʼAbdallâh Ibn Masʼûd und die Lesung des Ubajj Ibn Kaʼb nicht anerkannte und bestimmt erklärte, Gott habe dieselbe nicht offenbart; er behauptete von dem vor dem Herabkommen der Offenbarung Nachdenkenden, dass er durch seine Vernunft zu Nichts verpflichtet sei, bis der Gesandte zu ihm gekommen und ihm Befehle und Verbote gebracht habe, und dass Gott durch das Urtheil der Vernunft zu Nichts verpflichtet sei; es war auch die Meinung Dhirârs, dass das Imâmat einem Nicht-Kuraischi zukommen könne; ja er sagte, wenn ein Kuraischi und ein Nabati dieselben Ansprüche haben, so ziehen wir den Nabati vor, da dieselben geringer an Zahl und schwächer an Macht sind, so dass es uns möglich ist, ihn abzusetzen, [64] wenn er gegen das Gesetz handelt. Wenn die Muʼtazila aber das Imâmat eines Nicht-Kuraischi zugeben, so zogen sie doch nicht den Nabati dem Kuraischi vor.

III. Die Szifâtîja.

Wisse, dass die grosse Anzahl der Bekenner der alten Lehre für Gott *ewige* Attribute annehmen: Wissen, Macht, Leben, Willen, Gehör, Gesicht, Rede, Majestät, Grossmuth, Güte, Wohlthätigkeit, Kraft, Hoheit, und nicht zwischen Attributen des *Wesens* und des *Thuns* unterschieden, sondern die Rede auf einem und demselben Pfade fortgehen liessen, und gleicherweise noch *beschreibende* Attribute annahmen, z. B. Hände und Gesicht, keine weitere Erklärung aber hinzufügten, als dass sie sagten: diese Attribute sind im Gesetzbuche erwähnt, und wir nennen sie beschreibende Attribute. Seitdem aber die Muʼtazila die Attribute läugneten, und die An-

hänger der alten Lehre sie behaupteten, wurden diese Szifâtîja (Szifât = Eigenschaften, Attribute), jene aber Muáttila (Leermacher) genannt. Es gingen aber einige Anhänger der alten Lehre bei der Behauptung der Eigenschaften bis zu dem Punkte der *Vergleichung* mit den Eigenschaften der in der Zeit entstandenen Dinge fort, während Andere von ihnen bei den Eigenschaften stehen blieben, auf welche die Handlungen (Gottes) hinweisen und bei dem, was die Ueberlieferung enthält; diese trennten sich aber dabei in zwei Partheien, deren Eine sich der allegorischen Erklärung in der Weise bediente, so weit es ein solcher Ausdruck (der Eigenschaft) erlaubt, die Andere in der allegorischen Erklärungsweise inne hielt und sagte: wir wissen vermöge unseres Verstandes von Gott, dass Nichts ihm gleich ist, er keinem geschaffenen Dinge gleicht und Nichts von diesen ihm gleicht, und wir gehen nicht weiter, nur dass wir den Sinn des Ausdruckes, der darüber (im Korân) vorkommt, nicht wissen, z. B. sein Ausspruch: „der Allbarmherzige sitzet auf dem Thron" (Sur. 20, 4) und der Ausspruch: „was ich mit meinen Händen geschaffen habe" (Sur. 38, 75), und der Ausspruch: „Es kommt dein Herr" (Sur. 89, 23) u. s. w.; und wir sind nicht verpflichtet die wörtliche und allegorische Erklärung dieser Verse zu wissen, sondern eine Verpflichtung ist nur über den Glauben erschienen, dass er keinen Genossen habe und nichts ihm gleich sei, und das behaupten wir als eine sichere Erkenntniss. Dann ging aber eine Anzahl der Spätern weiter als dasjenige, was die Bekenner der alten Lehre behaupteten; sie sagten nemlich, es sei nothwendig jene Ausdrücke nach ihrem augenfälligen Sinne zu nehmen und ihre wörtliche Erklärung zu behaupten, wie sie sich vorfinden, ohne sich zur allegorischen Erklärung zu wenden und ohne beim augenfälligen Sinne stehen zu bleiben, so dass sie in eine reine *Verähnlichung* (Gottes mit dem Geschöpf) verfielen; und das ist dem Glauben der Anhänger der alten Lehre zuwider. [65] Die *Verähnlichung* fand sich aber bereits rein und klar bei den Juden, nicht bei Allen, sondern bei den

Karäern unter ihnen, da sie in der *Thora* viele Ausdrücke fanden, die darauf hinwiesen. Dann fielen die Schîá in diesem Glaubensartikel in den Fehler der Uebertreibung und der Verkürzung; die Uebertreibung war die Vergleichung einiger ihrer Imâme mit Gott, die Verkürzung war die Vergleichung Gottes mit einem Geschöpfe. Als nun aber die Mútazila und die Mutakallim's (Scholastiker) von den Bekennern der alten Lehre aufgetreten waren, kehrten Einige der Rawâfidh von der Uebertreibung und Verkürzung zurück und verfielen in die Weise der Mútazila, und eine Anzahl von den Bekennern der alten Lehre schritten weiter zur Erklärung nach dem augenfälligen Sinne und verfielen in die Vergleichung. Zu den Bekennern der alten Lehre aber, welche sich nicht zur allegorischen Erklärung wandten und auch nicht zur Vergleichung fortschritten, gehört Mâlik Ibn Anas, wenn er sagt: das Sitzen (auf dem Throne) ist bekannt, das Wie ist unbekannt, der Glaube daran nothwendig und das Fragen darüber Ketzerei. Gleicherweise Aħmad Ibn ʿHanbal und Sufjân und Dâûd al-Ifzfahâni und die ihnen folgten bis auf die Zeit des ʾAbdallâh Ibn Sáîd al-Kallâbi und Abu-ʾl-ʾAbbâs al-Kalânsi und al-ʿHârith Ibn Asad al-Maħâsibi, und diese gehörten auch zu der Anzahl derer, die der alten Lehre anhingen, nur dass sie sich mit der Wissenschaft des Kalâm beschäftigten, und die Fundamentalartikel der alten Lehre mit scholastischen Beweisen und Demonstrationen, die sich auf die Wurzeln beziehen, unterstützten; und Einige von ihnen verfassten Werke, Andere lehrten, bis zwischen Abu-ʾl-ʿHasan al-Aschári und seinem Lehrer eine Unterredung über eine Frage in Beziehung auf das, was (für die Menschen) zuträglich und das am meisten Frommende sei, stattfand, und beide sich entzweiten, und al-Aschári zu dieser Parthei überging und ihre Ansichten durch die Methoden der Scholastik unterstützte, und das die Lehre der Anhänger der Sunna und der allgemeinen Uebereinstimmung wurde, und der Name Szifâtîja auf die

Aschárîja übertragen wurde. Da aber die Muschabbiha und die Karrâmîja zu denen gehören, welche die Eigenschaften behaupten, so haben wir beide Sekten zu der Klasse der Szifâtîja gezählt.

1. Die Aschárîja.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-'Hasan 'Ali Ibn Ismáîl al-Aschári, der seinen Namen von Abu Mûsa al-Aschári erhalten hat, und ich habe von dem wunderbaren Zusammentreffen gehört, dass Abu Mûsa al-Aschári ganz und gar dasselbe aufgestellt habe, was al-Aschári in seiner Lehre aufstellt, und dass ein Streit zwischen 'Amr Ibn al-Âfz und zwischen ihm [66] stattgefunden habe; 'Amr sprach: wenn ich Einen finde, werde ich mit ihm streiten, mein Herr; Abu Mûsa: ich bin ein solcher, der den Streit annimmt; 'Amr: Er (Gott) bestimmt also etwas über mich vorher und bestraft mich dann dafür? Abu Mûsa: Ja; 'Amr: und weshalb? Abu Mûsa: weil er dir keine Ungerechtigkeit zufügt; da schwieg 'Amr und fand keine Antwort. Es sagt al-Aschári: wenn der Mensch über die Art und Weise seiner Schöpfung nachdenkt, von welchem Dinge immer er anfängt und wie er sich in den Kreisen der Schöpfung einen Ring nach dem anderen herumbewegt, bis er zur Vollendung der Schöpfung kommt und als vollste Ueberzeugung weiss, dass es in seinem Wesen nicht gelegen hat, seine Schöpfung zu leiten und ihn von Stufe zu Stufe zu führen und aus dem Zustande der Mangelhaftigkeit zur Vollendung (seiner Schöpfung) zu erheben: so weiss er mit Nothwendigkeit, dass er einen allmächtigen, allwissenden, mit Willen begabten Schöpfer hat, da es nicht zu denken ist, dass diese mit Einsicht angeordneten Thaten von Naturnothwendigkeit herkämen, weil die Spuren des freien Willens in der Anlage hervorleuchten und die Spuren von Urtheilen und sicherer Kenntniss in der Schöpfung deutlich sind; und dass derselbe Eigenschaften hat, auf welche seine Thaten hinweisen, welche nicht zu negiren sind; wie aber die Thaten darauf hinweisen, dass er allwis-

send, allmächtig, mit Willen begabt ist, weisen sie (auch) auf die Allwissenheit, die Allmacht, den Willen hin, weil die Art des Beweises für einen Gegenwärtigen oder einen Verborgenen nicht verschieden ist, und der *Allwissende* auch in Wirklichkeit keinen andern Sinn hat, als dass er Allwissenheit besitzt, und der *Allmächtige* keinen, als dass er Allmacht besitzt, und der mit *Willen Begabte* keinen, als dass er Willen hat, so dass durch das Wissen die Urtheile und die gewisse Kenntniss hervorgehen und durch die Allmacht das Eintreffen und Entstehen hervorgeht und durch den Willen die besondere Bestimmung über die einzelnen Zeiten, Maasse und Gestalten hervorgeht; es kann aber nicht die Meinung sein, dass durch diese Eigenschaften das Wesen bestimmt wird, nur dass das Wesen durch die Lebendigkeit nach dem Beweise, den wir angeführt haben, lebendig ist. Und er stellte für die Läugner der Eigenschaften eine Consequenz auf, vor welcher es kein Ausweichen für sie giebt, nemlich: wenn ihr uns beistimmt oder der Beweis darüber feststeht, dass er allwissend und allmächtig ist, so ist keine andere Möglichkeit, als dass dasjenige, was unter den beiden Eigenschaften verstanden wird, entweder eines ist oder (darüber) hinausgeht; wenn es nun eines ist, so ist es nothwendig, dass er durch sein Allmächtigsein wisse und durch sein Allwissendsein mächtig sei, und dass zu dem Wissen des Wesens im Allgemeinen das Wissen, dass er allwissend und allmächtig sei, gehöre; so verhält sich die Sache aber nicht, und man erkennt also, dass die beiden Bestimmungen etwas Verschiedenes sind; es bleibt demnach keine andere Möglichkeit, als die Verschiedenheit entweder auf den *blossen Ausdruck* oder auf den *Zustand* oder auf die *Eigenschaft* zurückzuführen; ihr Zurückführen auf den *blossen Ausdruck* aber ist falsch, da der Verstand [67] die Verschiedenheit eines zwiefachen von ihm erkannten Inhaltes setzt, oder das Fehlen der Ausdrücke überhaupt angenommen wird, solange der Verstand in dem, was er sich vorstellt, zweifelt; und das Zurückgehen auf den *Zustand* ist falsch, weil die An-

nahme einer Eigenschaft, welche weder durch die Existenz noch durch die Nichtexistenz bestimmt wird, eine Annahme ist, die zwischen der Existenz und Nichtexistenz, zwischen der Annahme und Läugnung in der Mitte schwebt, und das ist etwas Absurdes; so ist also das Zurückgehen auf eine *Eigenschaft*, die im Wesen besteht, klar gemacht. Das ist seine Lehre, insofern als der Kâdhi Abu Bakr al-Bâkillâni von den Anhängern al-Aschári's die Behauptung desselben über die Annahme des *Zustandes* und die Läugnung davon widerlegt und seine Ansicht über die Annahme begründet hat, dessenungeachtet aber behauptete, die *Eigenschaften* seien Begriffe, die in ihm ihr Bestehen hätten, nicht *Zustände*; er sagte, der *Zustand*, welchen Abu Hâschim behauptet, ist das, was wir *Eigenschaft* im Besonderen nennen, wenn er einen *Zustand* behauptet, welcher diese *Eigenschaften* nothwendig macht. Es sagte Abu-'l-ʿHasan: der Schöpfer ist allwissend durch Wissen, allmächtig durch Allmacht, lebendig durch Leben, wollend durch Willen, redend durch Rede, hörend durch Hören, sehend durch Sehen, über die (ewige) Dauer hat er aber eine verschiedene Ansicht. Er sagt: diese Eigenschaften sind ewig, bestehend in dem Wesen des Höchsten; es wird nicht gesagt, sie seien *er*, auch nicht *ein-Anderes-als-er*, auch nicht *nicht-er*, auch nicht *nicht-ein-Anderes-als-er*; und was den Beweis betrifft, dass er ein Sprechender durch das ewige Wort und ein Wollender durch den ewigen Willen ist, so sagt er: der Beweis steht fest, dass er Herrscher ist, und Herrscher ist derjenige, welchem das Befehlen und Verbieten zusteht, so dass er ein Befehlender und Verbietender ist, und es giebt keine andere Möglichkeit, als dass er entweder befehlend ist durch einen ewigen Befehl oder einen in der Zeit hervorgebrachten Befehl; wenn es nun ein in der Zeit hervorgebrachter ist, so giebt es keine andere Möglichkeit, als dass er ihn entweder in seinem Wesen hervorgebracht hat, oder in einem Subjekte, oder nicht in einem Subjekte; es ist aber

unmöglich, dass er ihn in seinem Wesen hervorgebracht habe, denn das würde dazu führen, dass er Subjekt für in der Zeit Entstehendes wäre, und das ist absurd; und es ist unmöglich, dass es in einem Subjekte geschehe, denn das würde nothwendig machen, dass das Subjekt dadurch als durch eine Eigenschaft bestimmt sei; und es ist unmöglich, dass er ihn hervorbringe nicht in einem Subjekte, denn das sei undenkbar, so dass es deutlich ist, dass er ewig, in ihm bestehend, seine Eigenschaft ist; in gleicher Weise ist aber die Eintheilung (der möglichen Fälle) in Beziehung auf den Willen, das Hören und das Sehen. Er sagt ferner: sein Wissen ist ein einiges, das sich über Alles Wissbare erstreckt, über das Unmögliche, das Mögliche, das Nothwendige, das Existirende und das Nichtexistirende; und seine Macht ist eine einige, die sich auf Alles von den möglichen Dingen erstreckt, dessen Existenz vollständig ist; und sein Wille ist ein einiger, der sich auf Alles erstreckt, welches die besondere Bestimmung erhalten hat; und sein Wort ist ein einiges, nemlich Gebot, Verbot, [68] Mittheilung, Erforschung, Verheissung und Drohung; und diese verschiedenen Weisen gehen auf die Bestimmungen in seinem Wort, nicht auf die Zahl in dem Wesen seines Wortes zurück. Die Ausdrücke aber und Worte, welche vermittelst der Zunge der Engel auf die Propheten herabgesandt sind, sind Hinweisungen auf das ewige Wort, und die Hinweisung ist geschaffen, in der Zeit hervorgebracht; das worauf hingewiesen wird, ist von Ewigkeit her ohne Anfang, und der Unterschied zwischen dem Hersagen und dem Hergesagten, und dem Lesen und dem Gelesenen ist gleich dem Unterschiede zwischen der Anrufung und dem Angerufenen, die Anrufung ist ein in der Zeit Entstehendes, der Angerufene ewig. Es trat aber al-Aschâri mit dieser genauen Bestimmung einer Anzahl der ʿHaschwîja entgegen, da sie annahmen, die Buchstaben und einzelnen Wörter seien ewig; das Wort war nach al-Aschâri's Meinung ein in sich bestehender Begriff neben dem Ausdrucke, der Ausdruck dage-

gen eine Hinweisung auf jenen von Seiten des Menschen, so dass seiner Ansicht nach der Redende derjenige ist, in welchem das Wort sein Bestehen hat, bei den Mútazila aber derjenige, welcher das Wort bildet, nur dass der Ausdruck auch Wort genannt wird, entweder metaphorisch oder wegen der Mehrdeutigkeit des Wortes (Wort). Er sagte ferner: sein Willen ist ein einiger, ewiger, der sich auf alles Gewollte von seinen speciell bestimmten Handlungen und den Handlungen seiner Geschöpfe bezieht, insofern sie (die Handlungen) von ihm geschaffen sind, nicht insofern sie von ihnen angeeignet sind; darüber nemlich sagt er: er will Alles, das Gute und das Böse, das Nützliche und das Schädliche derselben; und wie er will und weiss, will er von den Menschen das, was er weiss und dem Schreibrohr befohlen hat, auf die (bei ihm) aufbewahrte Tafel zu schreiben, und das ist sein Urtheil und seine Bestimmung und sein Rathschluss, welcher nicht verändert und vertauscht wird; das dem Gewussten Widersprechende ist das, was dem Genus nach unter die Vorherbestimmung fällt, aber unmöglich in Beziehung auf das Eintreffen ist; und die Verpflichtung zu etwas, was nicht möglich ist, ist nach seiner Lehre wegen der Ursache, die wir angegeben haben, zulässig. Weil das Vermögen (des Menschen) nach ihm ein Accidenz ist und das Accidenz nicht zwei Zeittheile dauert, so hat in dem Zustande der Verpflichtung der Verpflichtete niemals Macht (über die Handlung), und weil der Verpflichtete über das Hervorbringen dessen, was ihm befohlen ist, nicht Macht haben wird, so wäre es absurd, dass dieses in der Angelegenheit dessen, der ganz und gar keine Macht über das Thun hat, möglich wäre, wenn auch dieses in seinem Buche als mit einem bestimmten (göttlichen) Ausspruche versehen gefunden wird. Er sagt ferner: das Geschöpf hat Macht über seine Handlungen, da der Mensch von selbst einen nothwendigen Unterschied zwischen den Bewegungen des Zitterns und Bebens und zwischen den Bewegungen der freien Wahl und des Willens inne wird, der Unterschied

reducirt sich aber darauf, dass die auf freier Wahl beruhenden Bewegungen *unter* der Macht geschehen, in der freien Wahl dessen, der Macht hat (des Menschen), ihr Bestehen haben. [69] Darüber aber spricht er so: das Angeeignete ist dasjenige, was *durch* die in der Zeit entstehende Macht vorherbestimmt ist und *unter* der in der Zeit entstehenden Macht geschieht. Dann hat aber nach der Grundlehre des Abu-'l-'Hasan die in der Zeit entstehende Macht keinen Einfluss auf das Hervorbringen, weil die Seite des Entstehens *eine* Bestimmung ist, welche nicht durch die Beziehung auf die Substanz und das Accidenz verschieden ist, wenn sie aber bei der Bestimmung des Entstehens Einfluss hätte, so würde ihr Einfluss auf das Entstehen Alles Entstehenden gehen, so dass er zum Hervorbringen der Farben, der Geschmäcke und der Gerüche ausreichte, und zum Hervorbringen der Substanzen und Körper ausreichte; und es würde das zur Möglichkeit führen, dass der Himmel und die Erde unter die in der Zeit entstehende Macht (des Menschen) fallen, wenn nicht vielmehr Gott sein Verfahren so eingerichtet hätte, dass er *nach* der in der Zeit entstehenden Macht oder *unter* ihr und *mit* ihr das geschehende Thun schafft, wenn der Mensch es will und sich ihm hingiebt; und dieses Thun wird *Aneignung* genannt, so dass es in Beziehung auf das Schaffen von Seiten Gottes Produciren und Hervorbringen, in Beziehung auf die Aneignung von Seiten des Menschen Geschehen unter seiner Macht ist. Der Kâdhi Abu Bakr al-Bâkillâni aber ging ein wenig von dieser Bestimmung ab, indem er sagt: der Beweis steht allerdings fest darüber, dass die in der Zeit entstehende Macht nicht zum Schaffen (einer Handlung) hinreicht, aber die Attribute des Thuns oder seine Weisen und die Bestimmungen darüber beschränken sich nicht allein auf die Seite des Entstehens, sondern hier giebt es ausser dem Entstehen andere Weisen, nemlich dass die Substanz Substanz, einen Raum einnehmend, das Accidenz insichfassend ist, und dass das Accidenz Accidenz nnd Farbe und Schwärze

u. s. w. ist, und das sind *Zustände* nach der Ansicht derjenigen, welche die Zustände annehmen; er fährt fort: die Seite aber, wonach das Thun *durch* die in der Zeit entstehende Macht oder *unter* ihr geschehend ist, ist eine besondere Beziehung, welche *Aneignung* genannt wird, und diese ist der Einfluss der in der Zeit entstehenden Macht; er sagt weiter: wenn es nach der Grundlehre der Mûtazila erlaubt ist, dass der Einfluss der Macht oder des ewigen Mächtigseins in einem Zustande, nemlich dem Entstehen und der Existenz, oder in einer (anderen) Beziehung von den Beziehungen des Thuns stattfinde, warum sollte es also nicht möglich sein, dass ein Einfluss der in der Zeit entstehenden Macht in einem Zustande nemlich einer Eigenschaft, die dem Entstehenden angehört, oder in einer Beziehung von den Beziehungen des Thuns, nemlich dass die Bewegung z. B. gemäss einer eigenthümlichen Form stattfinde, vorhanden sei? Dieses zeigt sich so, dass das, was unter der Bewegung im Allgemeinen und unter dem Accidenz im Allgemeinen verstanden wird, ein Anderes ist, und dass das, was unter dem Aufstehen und unter dem Sitzen verstanden wird, ein Anderes ist, beide nemlich sind zwei sich unterscheidende Zustände, jedes Aufstehen also ist Bewegung, aber [70] jede Bewegung ist nicht Aufstehen. Es ist aber bekannt, dass der Mensch zwischen unserem Ausspruch *er bringt hervor* und unserem Ausspruch *er betet, er fastet, er sitzt* und *er steht*, einen nothwendigen Unterschied macht; und wie es nicht möglich ist, dass dem Schöpfer irgend eine Seite von dem zugetheilt werde, was dem Geschöpf zugetheilt wird, ebenso ist es auch nicht möglich, dass dem Geschöpfe eine Seite von dem zugetheilt werde, was dem Schöpfer zugetheilt wird. Es behauptete also der Kâdhi einen Einfluss für die in der Zeit entstehende Macht, und ihr Einfluss sei eben der besondere Zustand d. i. eine Seite von den Seiten des Thuns, welche von dem Zusammenhängen der in der Zeit entstehenden Macht mit dem Thun herkommen, und diese Seite sei eigends dazu bestimmt, dass sie

dem Lohne und der Strafe entspreche, weil die Existenz, insofern sie Existenz ist, nach der Grundlehre der Mútazila weder Lohn noch Strafe im Besonderen verdiene; denn die Seite des Schicklichen und Schimpflichen sei diejenige, welche Vergeltung erlange, und das Schickliche und Schimpfliche seien zwei wesenhafte Eigenschaften ausser der Existenz, denn das Existirende sei, insofern es existirt, weder schicklich noch schimpflich. Er sagt: wenn es euch aber freisteht, zwei Eigenschaften als Zustände anzunehmen, so steht es mir frei, einen Zustand, nemlich den mit der in der Zeit entstehenden Macht zusammenhängenden, anzunehmen; wenn aber Einer sagen wollte, das sei ein nicht gewusster Zustand, so haben wir seine Seite nach dem Maasse der Möglichkeit bestimmt und ihn kenntlich gemacht, wie er ist, und ihn beschrieben, von welcher Beschaffenheit er ist. Der Imâm der beiden heiligen Städte Abu-'l-Maáli al-Dschuwaini aber ging dann ein wenig von dieser Auseinandersetzung ab, und sagte: was das Läugnen der Macht und des Vermögens anbetrifft, so gehört es zu demjenigen, was der Verstand und der äussere Sinn verwirft; und was das Annehmen einer Macht ohne einen Einfluss in irgend welcher Beziehung betrifft, so ist das dem völligen Läugnen der Macht gleich; und was das Annehmen eines Einflusses in einem Zustande, der vom Verstande nicht eingesehen wird, anbetrifft, so ist das gleich dem Läugnen des Einflusses im besonderen Falle. Die Zustände werden aber nach ihrer Grundlehre nicht durch die Existenz und die Nichtexistenz bestimmt, so dass dann eine Beziehung des Thuns des Menschen zu seiner Macht wirklich nothwendig ist, nicht nach der Weise des Hervorbringens oder des Schaffens, denn das Schaffen wird als das selbstständige aus-der-Nichtexistenz zur-Existenz-Bringen desselben gewusst, und wie der Mensch von selbst durch den äussern Sinn der Macht inne wird, so wird er auch von selbst des Mangels der Selbstständigkeit inne, so dass das Thun, was die Existenz anbelangt, auf der Macht beruht, die Macht aber, was die Existenz

anbelangt, auf einer andern Ursache beruht, wobei die Beziehung der Macht auf diese Ursache gleich der Beziehung des Thuns auf die Macht ist; [71] und so beruht eine Ursache auf der andern, bis man zu dem gelangt, was die Ursachen verursacht, und er, der Schöpfer für die Ursachen und für das, was sie verursacht, ist der ganz im Allgemeinen Genughabende; jede Ursache nemlich, die nach einer Rücksicht hin genug hat, hat nach einer andern hin Mangel, aber der allmächtige Schöpfer ist der ganz unbedingt Genughabende, der keinen Mangel und kein Bedürfniss hat. Diese Ansicht hat er aber nur von den theïstischen Philosophen entnommen und er hat sie in dem Gewande des Kalâm vorgebracht, aber er bestimmte die Beziehung einer Ursache auf die andere nicht im Besonderen nach ihrer Grundlehre durch das Thun und die Macht, sondern bei Allem, was von den in der Zeit entstehenden Dingen hervorgebracht werde, sei jenes seine Bestimmung; dann ist aber die Behauptung der von Natur innewohnenden Kraft und des Einflusses der Körper auf einander in Beziehung auf das Hervorbringen und des Einflusses der natürlichen Kräfte auf einander in Beziehung auf das (in der Zeit) Hervorbringen eine nothwendige Consequenz; und das ist nicht die Lehre derer, welche irgendwie dem Islâm anhängen; und die Ansicht derer von den Weisen, welche Rechtgläubige sind, ist, dass der Körper auf das Hervorbringen des Körpers keinen Einfluss hat; sie sagen: „es ist nicht möglich, dass der Körper von einem Körper herkomme, und auch nicht von irgend einer Kraft im Körper; denn der Körper ist zusammengesetzt aus Materie und Form, und wenn er Einfluss hätte, so würde er Einfluss nach seinen beiden Seiten haben, nemlich seiner Materie und seiner Form; die Materie hat aber eine defective Natur, so dass, wenn sie Einfluss hätte, sie in Gemeinschaft mit der Nichtexistenz Einfluss hätte; diese Consequenz ist absurd, also auch die erste Annahme absurd und ihr Gegensatz wahr, nemlich, dass es unmöglich ist, dass der Körper und irgend eine Kraft im Körper auf einen andern Körper Einfluss

hat. Es gingen aber die scharfsinnigen und tiefblickenden Denker von dem Körper und einer Kraft in dem Körper zu Allem, was seinem Wesen nach (nur) möglich ist, weiter; sie sagten nemlich: Alles, was seinem Wesen nach möglich ist, kann unmöglich irgend etwas hervorbringen, denn wenn es hervorbrächte, so würde es in Gemeinschaft mit dem Möglichsein hervorbringen, und das Möglichsein hat eine defective Natur, so dass wenn das Mögliche und sein Wesen aufhörte, Nichtexistenz da wäre, so dass wenn das Mögliche in Gemeinschaft mit der Nichtexistenz Einfluss hätte, es dahin führen würde, dass die Nichtexistenz auf die Existenz Einfluss habe, und das ist absurd; dann ist aber nur dasjenige in Wirklichkeit ein Hervorbringendes, dessen Existenz seinem Wesen nach nothwendig ist, und was ausser ihm von Ursachen da ist, ist ein für das Aufnehmen der Existenz Disponirtes, nicht ein in Wirklichkeit die Existenz Hervorbringendes, und dafür giebt es eine (weitere) Erklärung, die wir später anführen wollen; es ist aber wunderbar, wenn der Ausgangspunkt des Kalâm's des Imâm Abu-'l-Ma'âli sich auf diesem Gemeinplatze bewegte, wie eine Beziehung des Thuns auf die Ursachen in Wirklichkeit möglich sein soll? Soweit. Wir kehren nun zum Kalâm [72] des Stifters der Ansicht zurück. Abu-'l-'Hasan 'Ali Ibn Ismá'îl al-Aschári sagt: wenn der Schaffende in der Wirklichkeit der höchste Schöpfer ist, welcher keinen Genossen ausser sich in der Schöpfung hat, so ist auch sein ihm eigenthümlichstes Attribut die Macht über das (aus Nichts) Schaffen; er sagt: das ist die wörtliche Erklärung seines, des Höchsten, Namens Allâh; es sagt aber Abu Is'hâk al-Isfaráîni: das ihm eigenthümlichste Attribut ist das, dass er ein Sein ist, welches seine Unterscheidung von allem anderen Sein nothwendig macht; und es sagten Einige von ihnen: wir wissen als sichere Erkenntniss, dass es keine Existenz giebt, die nicht auch von dem, was sie nicht ist, durch irgend Etwas unterschieden wäre, und wenn das nicht, so würde die Bestimmung gelten, dass alle

existirenden Dinge unter einander Gemeinschaft haben und sich gleich sind; nun ist der Schöpfer ein Existirendes, also ist es nothwendig, dass er von den übrigen existirenden Dingen durch eine ganz eigenthümliche Bestimmung unterschieden ist, nur dass der Verstand nicht zur Erkenntniss dieses Eigenthümlichen gelangt, und dass darüber keine Offenbarung erschienen ist, so dass es feststände; dann besteht aber auch darüber Verschiedenheit der Ansicht, ob es möglich sei, dass der Verstand es erfasse; und das kommt der Lehre des Ḍhirâr nahe, nur dass dieser ganz allgemein den Ausdruck der Wesenheit gebrauchte, welcher von Seiten der Erklärung unbekannt sei. Es war ferner Lehre al-Aschàri's, dass es zur Vollständigkeit Alles Existirenden gehöre, dass es gesehen werde, und dass nur das, was vollständig für das Sehen ist, die Existenz sei; der Schöpfer sei aber ein Existirendes, also gehöre es zu seiner Vollständigkeit, dass er gesehen werde; und es sei auch die Offenbarung erschienen, dass die Gläubigen ihn in dem zukünftigen Leben schauen werden, da Gott spricht: „Angesichter werden dann glänzend sein, ihren Herrn anschauend" (Sur. 75, 22. 23), und in andern Stellen des Korân und der Ueberlieferung; er fügt aber hinzu, es sei nicht möglich, dass das Schauen nach einer Seite, einem Orte, der Gestalt, dem Gegenüberstehen und dem Zusammenkommen des Getrenntseins oder nach der Weise eines Siegelabdruckes mit ihm verknüpft sei, denn das sei unmöglich. Er hat zwei Aussprüche über das Wesen des Schauens, der eine, dass es in einem eigenthümlichen Wissen bestehe, und er versteht unter der Eigenthümlichkeit, dass es mit der Existenz nicht mit der Nichtexistenz verknüpft sei; der zweite: dass es ein Innewerden ausser dem Wissen sei, welches keinen Einfluss in dem Innewerdenden und kein Afficirtwerden von ihm setze. Er nahm ferner an, dass *das Hören* und *das Sehen* zwei ewige Attribute des Schöpfers seien, nemlich zwei Arten des Innewerdens ausser dem Wissen, welche sich auf die eigenthümlichen Erfassungen

jedes Einzelnen mit der Bedingung der Existenz erstrecken; das *Angesicht* aber und die *beiden Hände* nahm er als *declarative* Attribute an, so dass er behauptete, das Herabkommen dieser Offenbarung müsse so festgehalten werden, wie es herabgekommen sei, und er neigte damit zur Methode der Anhänger des alten Glaubens, welche das sich-Hinwenden zur allegorischen Erklärung verwirft; [73] aber er hat auch einen Ausspruch über die Möglichkeit der allegorischen Erklärung. Seine Lehre aber über die Verheissung und Drohung, die (göttlichen) Namen und die Satzungen, die Offenbarung und den Verstand ist in jeder Beziehung den Mûtazila widersprechend. Er sagte: der Glaube (Îmân) ist das Fürwahrhalten im Herzen; was aber das Aussprechen mit der Zunge und das Handeln nach den Grundlagen (des Glaubens) betrifft, so sind sie seine Zweige (Folgerungen); der Glaube dessen also, welcher im Herzen für wahr hält, d. h. die Einheit Gottes bekennt und die Gesandten anerkennt, indem er sie für wahrhaftig in dem, was sie bringen, im Herzen hält, ist vollständig, so dass er, wenn er bei demselben sofort stürbe, ein Gläubiger ist, der zur Seligkeit gelangt, und nicht anders aus dem Glauben herausfällt, als dadurch dass er etwas von dem Genannten läugnet. Wenn derjenige aber, welcher eine schwere Sünde begangen habe, ohne Reue aus der Welt gehe, so stehe sein Urtheil bei Gott, sei es, dass er ihm durch seine Barmherzigkeit verzeihe, sei es, dass der Prophet für ihn Fürbitte einlege, da er gesagt hat: meine Fürbitte findet statt für die Sünder meiner Gemeinde; sei es, dass er ihn nach dem Maase seines Vergehens strafe, und ihn dann durch seine Barmherzigkeit ins Paradies führe; es sei aber unmöglich, dass er ewig in der Hölle mit den Ungläubigen bleibe, weil die Offenbarung erschienen ist, dass aus der Hölle jeder, in dessen Herz soviel Glauben als ein Stäubchen ist, herauskomme. Er sagte ferner: wenn er aber bereuen sollte, so behaupte ich nicht, dass Gott seine Reue nach dem Urtheile des Verstandes annehmen müsse, da er derjenige ist, der das Nothwendige setzt, für den also Nichts

nothwendig ist, aber die Offenbarung lehrt die Annahme der Reue der Bereuenden und die Erhörung der Anrufung der Bedürftigen; und er ist der Herrscher über seine Schöpfung, welcher thut, was er will, und bestimmt, was er will, so dass, wenn er die Geschöpfe insgesammt in das Paradies führte, es keine Ungerechtigkeit wäre, und wenn er sie alle in die Hölle fahren liesse, es keine Uebelthat wäre, da die Ungerechtigkeit nur in dem nach-Willkür-Handeln in einem Gebiete, worüber der so Handelnde keine Herrschaft hat, besteht, oder das Stellen einer Sache an einen Platz, wohin sie nicht gehört, ist; er ist aber derjenige, der die Herrschaft im allgemeinsten Sinne hat, so dass man von ihm keine Ungerechtigkeit annehmen und auf ihn keine Uebelthat beziehen kann. Er sagte weiter: Alle nothwendigen Pflichten sind durch Offenbarung gegeben, und der Verstand setzt Nichts als nothwendig, und bestimmt nicht das Urtheil über die Schicklichkeit und Schimpflichkeit (einer Handlung), aber die Erkenntniss Gottes entsteht durch den Verstand, und wird durch die Offenbarung zur Pflicht, denn Gott sagt: „und wir haben nicht gestraft, bevor wir einen Gesandten geschickt haben" (Sur. 17, 16), und in gleicher Weise der Dank für den Wohlthäter und die Belohnung für den Gehorsamen und die Strafe für den Ungehorsamen werden nothwendig durch die Offenbarung nicht durch den Verstand, und es ist für Gott nicht irgend etwas gemäss dem Verstande nothwendig, [74] nicht das Heilsame und nicht das am meisten Frommende und nicht die Gnade; und Alles, was der Verstand von Seiten der affirmirenden Einsicht festsetzt, dessen Gegentheil setzt er von Seiten einer andern Beziehung, und der Grund des Auferlegens von Pflichten ist für Gott kein nothwendiger, da ihm dadurch kein Nutzen zukommt und kein Nachtheil weggenommen wird und er ist der, welcher über die Vergeltung für den Menschen Macht hat, in Rücksicht auf die Belohnung und die Bestrafung, und derjenige, welcher Macht hat über die Gnadenerweisung gegen sie von Hause

aus, was das Grossmüthigsein und die Wohlthätigkeit anbelangt; und die Belohnung und die Wohlthätigkeit und die Erweisung von Annehmlichkeiten und die Güte, alles dieses sei (reine) Gnade von ihm, und alle Strafe und Züchtigung sei Gerechtigkeit; es sei keine Rechenschaft zu fordern über das, was er thue, sondern sie seien diejenigen, von welchen Rechenschaft gefordert werde; und die Sendung der Gesandten gehöre zu den möglichen, nicht zu den nothwendigen und nicht zu den unmöglichen Bestimmungen, nach der Sendung aber seien Unterstützung derselben durch Wunderthaten und Bewahrung derselben vor verderblichen Handlungen im Allgemeinen nothwendige Dinge, da für den, welcher hören will, ein Weg nothwendig sei, den er wandele, so dass dadurch die Wahrhaftigkeit des Berufenen erkannt werde, und da die Entfernung der Schwächen nothwendig sei, so dass nicht in das Auferlegen von Pflichten ein Widerspruch falle. Eine Wunderthat ist aber ein das Gewöhnliche durchschneidendes Thun, welches, mit dem Wettstreite verbunden und vom Widerspruche unberührt, die Stelle der Bewahrheitung durch das Wort einnimmt dem Anderen gegenüber, und es wird eingetheilt in das Durchschneiden des Gewöhnlichen und in das Setzen des Ungewöhnlichen; und die (natürlichen) Wunder sind für die Freunde (Gottes) ein Recht, in derselben Weise wie die Bewahrheitung für die Propheten und die Bekräftigung durch die Wunderthaten; und der Glaube und der Gehorsam entstehe durch die Unterstützung Gottes, der Unglauben aber und der Ungehorsam durch sein im-Stiche-Lassen. Die Unterstützung ist aber nach seiner Ansicht das Schaffen der Macht für den Gehorsam und das im-Stiche-Lassen das Schaffen der Macht für den Ungehorsam; nach der Ansicht Einiger seiner Anhänger aber ist das Gewähren der Ursachen des Guten die Unterstützung und das Gegentheil davon das im-Stiche-Lassen. Die Berichte aber, welche die Offenbarung von den unsichtbaren Dingen gebracht habe, nemlich dem Schreibrohr, der Tafel, dem Throne, dem Sessel, dem Paradiese und der Hölle, seien nach

ihrem augenfälligen Sinne zu fassen und so zu glauben, wie sie gekommen seien, da in ihrer Annahme Nichts Absurdes liege. Und was in den Ueberlieferungen von den zukünftigen Dingen im anderen Leben vorkomme z. B. die Befragung im Grabe und die Belohnung und Bestrafung in ihm und ebenso über die Waage und die Abrechnung und die Brücke (zum Paradies) und die Eintheilung der beiden Klassen, der Klasse im Paradiese und der Klasse im Feuer, müsse man unzweifelhaft wissen, und nach ihrem augenfälligen Sinne fassen, da in ihrer Existenz keine Unmöglichkeit liege; [75] der Korân ist seiner Ansicht nach unübertrefflich von Seiten des Redeschmuckes, des Rythmus und der Beredsamkeit, da den Arabern die Wahl zwischen dem Schwerte und dem Wettstreite freigestellt war, sie aber den härteren der beiden Fälle wählten, eine Wahl, welche die Schwäche zeige, mit etwas Gleichem gegenüberzutreten. Einige seiner Anhänger glaubten aber, dass die Unübertrefflichkeit im Korân von Seiten der Abwendung der Veranlassungen, d. i. der Versagung des Gewohnten und von Seiten der Mittheilung über das Verborgene stattfinde. Und er behauptete: das Imâmat werde durch das Uebereinkommen und die Wahl, nicht durch die ausdrückliche Bestimmung und Bezeichnung festgestellt, denn wenn es eine ausdrückliche Bestimmung darüber gäbe, würde sie nicht verborgen sein, und die Veranlassungen sie zu überliefern wären sehr mannigfaltig; sie waren aber einverstanden über die Huldigung des Abu Bakr in der Halle der Banu Sâ'ida, dann waren sie nach der deutlichen Erklärung des Abu Bakr über 'Omar einverstanden, und sie waren nach der Berathung über 'Othmân einverstanden, und sie waren nach ihm über 'Ali einverstanden, welche (Vier) in der Vortrefflichkeit feststehen, wie sie eine berechtigte Stellung im Imâmat einnehmen. Er sagte ferner: über Âïscha und Talha und az-Zubair behaupten wir nur, dass sie von der Sünde umgekehrt sind, und dass Talha und az-Zubair zu den Zehn gehören, denen das Paradies verkündet ist; und über Muâwîja und 'Amr Ibn al-Âfz behaupten wir nur, dass sie un-

gerecht gegen den wahren Imâm gewesen sind, und dass er sie bekriegt hat, wie man Frevler bekriegt; was aber die Leute von Nahrawân betrifft, so sind sie die Widersetzlichen, die nach dem Ausspruche des Propheten vom Glauben abgefallen sind, 'Ali aber war bei allen seinen Lagen, in denen er sich befand, im Rechte und das Recht war mit ihm, wo er sich auch befand.

2. Die Muschabbiha.

Als die Bekenner des alten Glaubens von den Anhängern der Ueberlieferung sahen, dass die Mu'tazila in der Wissenschaft des Kalâm vorrückten, und mit der Sunna, die sie von den rechtgläubigen Imâmen angenommen hatten, in Widerspruch geriethen, und dass eine Anzahl von den Amîren der Banu Umajja bei ihrer Behauptung des Kadar, und eine Anzahl von den Chalîfen der Banu-'l-'Abbâs ihnen bei ihrer Behauptung der Läugnung der Eigenschaften und der Erschaffung des Korân Schutz verlieh, blieben sie mit den Beweisen für die Lehre der Anhänger der Sunna und der allgemeinen Uebereinstimmung bei den Vergleichungen der Verse des Korân und der Aussprüche des Propheten stehen; Aħmad Ibn Hanbal aber und Dâûd Ibn 'Ali al-Ifzfahâni und eine Anzahl von den Imâmen, die an der alten Lehre festhielten, gingen auf dem Wege derjenigen Bekenner der alten Lehre von den Anhängern der Ueberlieferung [76], welche ihnen vorangegangen waren z. B. Mâlik Ibn Anas und Mukâtil Ibn Sulaimân, fort; sie wandelten den Weg des Heils und sagten: Wir glauben dem, was der Korân und die Ueberlieferung enthält, und wir wenden uns nicht zur allegorischen Erklärung, da wir bestimmt wissen, dass Gott keinem geschaffenen Dinge gleicht, und dass Alles, was man sich in der Einbildung vorstellen kann, von ihm geschaffen ist und seiner Macht unterliegt, und sie nahmen sich vor der Vergleichung aufs Aeusserste in Acht. Sie sagten: wer seine Hand bewegt, wenn er liest: „ich habe erschaffen mit meinen Händen" (Sur. 38, 75.), oder auf

seine Finger hinweist, wenn er die Ueberlieferung ausspricht: „das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern von den Fingern des Allbarmherzigen", der verdient, dass seine Hand abgehauen und seine Finger ausgerissen werden. Sie sprachen: wir halten uns von der wörtlichen und allegorischen Erklärung eines Verses zweier Dinge wegen ferne; das eine ist das Verbot, welches der Korân in den Worten Gottes enthält: „aber diejenigen, in deren Herzen Verkehrtheit ist, folgen demjenigen davon, was vergleichungsweise gesprochen ist, aus Begierde nach Spaltung und Begierde nach der allegorischen Deutung davon; seine allegorische Deutung weiss aber nur Gott, und diejenigen, welche fest in der Erkenntniss sind, sagen: wir glauben daran, Alles ist von unserem Herrn" (Sur. 3, 5.), wir hüten uns also vor der Verkehrtheit; das zweite ist das, dass die allegorische Deutung eine Sache ist, die auf einer durch Conjectur gewonnenen Meinung beruht, dass eine Behauptung über die Eigenschaften Gottes aber, die auf blosser Meinung beruht, nicht zulässig ist; denn oft würden wir den Vers anders, als was Gott darunter verstanden hat, deuten, so dass wir in die Verkehrtheit fielen, wir sprechen vielmehr, wie diejenigen, die in der Erkenntniss fest sind: Alles ist von unserem Herrn, wir glauben an den augenfälligen Sinn davon und halten den inneren Sinn davon für wahr, überlassen aber das Wissen davon Gott, und wir sind nicht zur Kenntniss davon verpflichtet, denn das gehört nicht zu den Bedingungen des Glaubens und seinen Grundpfeilern. Einer von ihnen aber trieb die Sorgfalt darin so weit, dass er die Ausdrücke Hand, Gesicht, Sitzen und was dem Aehnliches vorkommt, nicht ins Persische übersetzte, sondern wenn bei der Erwähnung derselben ein Ausdruck nothwendig war, Wort für Wort davon denselben Ausdruck brauchte, wie er im Korân vorkommt. Und das ist der Weg des Heils und dabei kommt Nichts von Verähnlichung vor, nur dass eine Sekte von den Schîå, die Ghâlîja, und eine Sekte von den Anhängern der Ueberlieferung, die 'Haschwîja, die Verähnlichung deutlich aussprachen;

nemlich die beiden al-Hischâmi von den Schîà und Mudhar, Kahmas und Ahmad al-Hadschîmi und Andere von den Schîà; sie sagten, der von ihnen Angebetete sei eine Gestalt, die mit Gliedern und Theilen, seien es geistige oder körperliche, versehen ist, und es sei für ihn Bewegung, Herabsteigen, Hinaufsteigen, Ruhe und Verweilen an einem Orte zulässig. [77] Was aber die Muschabbiha unter den Schîà anbetrifft, so werden ihre Ansichten in dem Capitel, das von den Ghulà (= Ghâlîja) handelt, folgen; die Muschabbiha unter den 'Haschwîja betreffend, so berichtet al-Aschàri von Muhammad Ibn 'Îsa, dass er von Mudhar, Kahmas und Ahmad al-Hadschîmi berichtet, sie hätten für annehmbar erklärt, dass ihr Herr mit der Hand betastet und berührt werden könne, und dass die Reinen unter den Muslim's ihn in dieser und in jener Welt umarmen werden, wenn sie in der Selbstbezähmung und im Anbetungseifer bis zur Grenze der Reinheit und der völligen Einswerdung gelangt seien; al-Kàbi berichtet ferner von Einem derselben, er hätte das Schauen in dieser Welt für möglich erklärt, so dass sie (die Reinen) ihn und er sie besuche; und er berichtet, dass Dâûd al-Dschawâri gesagt habe: Erlasst mir die Schaamtheile und den Bart, und fragt mich nach dem Uebrigen; und dass er behauptet habe, der von ihm Angebetete sei ein Körper und Fleisch und Blut, und habe Glieder und Theile, nemlich Hand, Fuss, Kopf, Zunge, zwei Augen und zwei Ohren, dennoch aber sei er ein Körper nicht wie andere Körper, und Fleisch nicht wie anderes Fleisch, und Blut nicht wie anderes Blut; dasselbe gelte von den anderen Attributen, und er gleiche keinem geschaffenen Dinge und Nichts gleiche ihm; ferner, dass er von seinem Scheitel bis zu seiner Brust hohl, im Uebrigen aber voll sei, schwarze Haare und krauses Kopfhaar habe; was aber in der Offenbarung vom Sitzen auf dem Throne, den beiden Händen, dem Angesicht, den Seiten, dem Gehen, dem Kommen, dem Obensein und dergleichen vorkomme, sei in seinem augenfälligen

8*

Sinne zu nehmen, nemlich was man verstehe, wenn man im Allgemeinen von Körpern spreche; und ebenso, was in den Ueberlieferungen von der Gestalt vorkomme, wenn Muhammad sagt: er hat Adam nach der Gestalt des Allbarmherzigen geschaffen; oder: bis dass der Allgewaltige seinen Fuss in die Hölle setzt; oder: das Herz der Gläubigen ist zwischen zwei Fingern von den Fingern des Allbarmherzigen; oder: er barg den Thon Adams in seiner Hand vierzig Morgen; oder: er legte seine Hand oder seine flache Hand auf meine Schulter; oder: bis dass ich die Kälte seiner Fingerspitzen auf meiner Schulter empfand und dergleichen, — sei analog demjenigen zu fassen, was man von den Eigenschaften der Körper erkenne; und sie fügten zu den Ueberlieferungen Lügen hinzu, die *sie* aufstellten und von dem Propheten herleiteten. Das Meiste davon ist aber von den Juden entlehnt, bei welchen die *Verähnlichung* zu Hause ist, so dass sie behaupteten, es hätten seine Augen geschmerzt, und es hätten ihn die Engel besucht [78], und er habe über die noachische Fluth geweint, bis dass seine Augen überflossen; und dass der Thron unter ihm knarre wie das Knarren eines neuen Sattels, und dass er von jeder Seite mit vier Fingern mehr ausgestattet sei. Es berichten aber die Muschabbiha, dass der Prophet gesagt habe: es kam mein Herr mir entgegen und reichte die Hand zum Grusse und sah mir ins Gesicht und legte seine Hand zwischen meine Schultern, bis dass ich die Kälte seiner Fingerspitzen empfand; sie thaten ferner zur *Verähnlichung* ihre Behauptung über den Korân hinzu, dass die Buchstaben und Töne und geschriebenen Zeichen ewig und anfangslos seien; sie behaupteten es sei keine Rede ohne Buchstaben zu denken und kein einzelnes Wort, und sie führten zum Beweise dafür Ueberlieferungen an, z. B. was vom Propheten berichtet wird: Gott wird am Tage der Auferstehung mit einer Stimme rufen, welche die Ersten und die Letzten hören werden; und sie haben die Tradition, dass Mûsa das Reden Gottes gleich dem Klirren von Ketten gehört habe. Sie be-

haupteten: die Anhänger der alten Lehre kommen darin überein, dass der Korân das Wort Gottes, (und) nicht geschaffen sei, und dass, wer behaupte, es sei geschaffen ein Ungläubiger gegen Gott sei; wir wissen aber vom Korân nur das, was mitten unter uns ist, so dass wir es sehen und hören und lesen und schreiben. Was aber diejenigen anbetrifft, welche anderer Ansicht sind, so stimmen die Mûtazila darin uns bei, dass dasjenige, was in unsern Händen sich befindet, das Wort Gottes ist, und weichen von uns in Beziehung auf das Ewigsein desselben ab, sie sind aber durch den allgemeinen Consensus der Gemeinde widerlegt. Die Aschárîja dagegen stimmen mit uns darin überein, dass der Korân ewig ist, weichen aber darin von uns ab, dass dasjenige, was in unsern Händen sich befindet, in der Wirklichkeit nicht das Wort Gottes sei; aber auch sie sind durch den allgemeinen Consensus der Gemeinde darin widerlegt, dass das, worauf hingedeutet worden ist, das Wort Gottes sei; denn die Annahme, dass das Wort eine im Wesen des höchsten Schöpfers bestehende Eigenschaft sei, die wir nicht sehen, schreiben, lesen und hören, ist ein Widerspruch gegen den allgemeinen Consensus nach jeder Seite hin. Wir nun glauben, dass dasjenige, was zwischen den beiden Seitendeckeln ist, das Wort Gottes ist, welches er durch den Mund Gabriel's herabgesandt hat, so dass es das in den Heften Geschriebene und das auf der Tafel Aufbewahrte ist sowie das, was die Gläubigen im Paradiese vom Schöpfer hören ohne Vorhang und Mittelsperson; und das ist der Sinn des Wortes Gottes: „Heil, das Wort vom barmherzigen Herrn" (Sur. 36, 58.); und das ist das Wort des Herrn zu Mûsa: „Wahrlich ich bin Gott, der Herr der Welten" (Sur. 28, 30.); und es ist sein vertrautes Gespräch ohne Mittelsperson gemeint, wenn er sagt: „und mit Mûsa hat sich Gott mündlich unterhalten" (Sur. 4, 162.) oder: „und ich habe dich vor den Menschen durch meine Aufträge und meine Unterhaltung ausgezeichnet" (Sur. 7, 141.). [79] Es wird ferner überliefert, dass der Prophet gesagt habe,

Gott habe die *Thora* mit seiner Hand geschrieben und den Garten *'Eden* mit seiner Hand geschaffen und Adam mit seiner Hand geschaffen, und im Korân heisst es: „und wir schrieben für ihn auf die Tafeln über jede Sache eine Erinnerung und für jede Sache eine Entscheidung" (Sur. 7, 142.). (Die Muschabbiha) sagen: wir wollen also nichts von uns selbst und erreichen nichts durch unseren Verstand, was die Bekenner der alten Lehre nicht angenommen haben. Sie haben gesagt: das was zwischen den beiden Seitendeckeln ist, ist das Wort Gottes, und wir sagen: es ist so; und sie berufen sich dafür auf den Ausspruch Gottes: „Und wenn einer von den Götzendienern Schutz bei dir sucht, so gewähre ihm Schutz, damit er das Wort Gottes höre" (Sur. 9, 6.); und es ist bekannt, dass dasjenige, was er hört, nur das ist, was wir lesen; er spricht ferner: „(ich schwöre . . .) das ist der verehrungswürdige Korân, (niedergeschrieben) in einem aufbewahrten Buche, welches nur die Reinen berühren werden, eine Offenbarung von dem Herrn der Welten" (Sur. 56, 76 — 79); ferner: „(der Korân ist . . . . niedergeschrieben) auf ehrwürdigen, erhabenen, reinen Blättern von den Händen ehrwürdiger, frommer Schreiber" (Sur. 80, 13 — 15); oder: „Wahrlich wir haben ihn in der Nacht der Herrlichkeit herabgesandt" (Sur. 97, 1.); oder: „der Monat Ramadhân ist derjenige, in welchem der Korân herabgesandt wurde" (Sur. 2, 181.) und andere Verse des Korân. Unter den Muschabbiha gab es auch Einige, die zu der Lehre der 'Hulûlîja neigten und behaupteten, es sei möglich, dass der Schöpfer in der Gestalt einer Person erscheine, wie Gabriel in der Gestalt eines Arabers herabgekommen und der Mirjam „als ein vollkommener Mensch" (Sur. 19, 14.) erschienen sei; und darnach wird der Ausspruch des Propheten erklärt: ich sah meinen Herrn in der schönsten Gestalt. Und in der *Thora* heisst es von Mûsa: ich näherte mich Gott und er sprach zu mir so und so. Die Ghulâ von den Schî'a lehrten auch die *Einwohnung* ('Hulûl) Gottes, bald einem Theile, bald dem Ganzen

nach, wie es die genauere Angabe ihrer Lehren zeigen wird, wenn Gott es will.

3. Die Karrâmîja.

Sie sind die Anhänger des Abu 'Abdallâh Muĥammad Ibn Karrâm, den wir nur zu den Szifâtîja zählen, weil er zu denen gehört, welche die Eigenschaften annahmen, nur dass er dabei bis zur Verkörperung (Gottes) und Verähnlichung fortgegangen ist; wir haben aber bereits angegeben, wie sein Auftreten und seine Beziehung zu den Leuten der Ueberlieferung beschaffen war. Sie zerfallen in mehrere Sekten, deren Anzahl sich auf zwölf beläuft, und die hauptsächlicheren derselben sind sechs: die Âbidîja, die Tûnîja *), die Zarîbîja **), die Isĥâkîja, die Wâĥidîja und diejenigen, welche unter ihnen am meisten vermitteln, die Haifzamîja. [80] Eine jede von ihnen hat eine eigene Ansicht, nur dass wir, da diese nicht von angesehenen Gelehrten, sondern von unverständigen, ungebildeten, unwissenden Leuten ausgehen, dieselben nicht nach den einzelnen Lehren gesondert haben, vielmehr die Lehre des Stifters der Ansicht ausgeführt und auf das, was davon sich abgezweigt hat, nur hingedeutet haben. Abu 'Abdallâh hat mit Bestimmtheit erklärt, dass sein Gott auf dem Throne einen festen Sitz habe, und dass er nach der oberen Seite ein Wesen sei, und er gebrauchte im Allgemeinen für ihn den Ausdruck Substanz; er hat in seinem Buche, welches er *die Strafe des Grabes* betitelt hat, behauptet, dass er ein Einiger in Betreff des Wesens, ein Einiger in Betreff der Substanz sei, und dass er den Thron von der oberen Seite her berühre, und er hat Versetzung,

---

*) Cod. B. des britischen Museums hat: die Nûnija.

**) والزرينية des gedruckten Textes scheint Druckfehler zu sein; Cod. A. des britischen Museums hat den in die Uebersetzung aufgenommenen Namen; Cod. B. hat: الدرسة; das Ms. des East-India House hat الررسة.

Veränderung, Herabsteigen für ihn als möglich angenommen. Einige von ihnen haben erklärt, dass er einen Theil des Thrones einnehme, Andere aber, dass der Thron ganz von ihm ausgefüllt sei, und die Spätern von ihnen gingen bis dahin fort, dass er auf der obern und der gegenüberstehenden Seite des Thrones sich befinde. Dann waren sie verschiedener Meinung, und die Âbidîja behaupteten, dass zwischen ihm und dem Throne eine (solche) Entfernung und ein (solcher) Zwischenraum sei, dass, wenn er als von den Substanzen besetzt angenommen würde, sie ihn erreichten; Muħammad Ibn al-'Haifzam aber hat behauptet, dass zwischen ihm und dem Throne eine Entfernung sei, die kein Ende habe, und dass er von der Welt durch eine ewige Trennung getrennt sei, und er läugnete das Einnehmen eines Raumes und das Sich-Befinden nach einer bestimmten Richtung hin und behauptete das Darübersein und das Getrenntsein. Die Meisten von ihnen aber gebrauchten ganz allgemein den Ausdruck Körper von ihm, und die Vermittelnden von ihnen sagten: wir verstehen darunter, dass er ein Körper ist, dass er durch sein Wesen besteht, und das ist bei ihnen die Definition von Körper; und sie basirten hierauf, dass für zwei durch sich selbst Bestehende die Bestimmung gelte, dass sie mit einander (nachbarlich) verbunden oder von einander getrennt seien; es waren daher Einige für das Verbundensein mit dem Throne, Andere behaupteten das Getrenntsein; oft behaupten sie von je zwei Existenzen: entweder ist die Eine von ihnen da, wo die andere ist, wie z. B. das Accidenz mit der Substanz, oder sie ist auf einer Seite von ihr; der Schöpfer ist aber kein Accidenz, da er durch sich selbst bestehend ist, also ist es nothwendig, dass er auf einer Seite von der Welt sei; nun ist aber die höchste der Seiten und die ehrenvollste die Seite nach oben, also sagen wir, er ist dem Wesen nach auf der Seite nach oben, so dass er, wenn er gesehen wird, von dieser Seite her gesehen wird. Dann herrscht bei ihnen eine verschiedene Ansicht über das Ende; Einige

von denen, die ihm einen Körper zuschreiben, nehmen für ihn das Ende nach sechs Seiten hin an, Andere nehmen das Ende nur nach der untern Seite an, Andere läugnen das Ende und behaupten, er sei *gross*. [81] Sie haben aber über den Begriff der Grösse verschiedene Ansichten; Einige sagen, der Begriff seiner Grösse bestehe darin, dass er trotz seiner Einheit an allen Theilen des Thrones sei, und der Thron unter ihm und er über dem ganzen Throne gemäss der Art und Weise wie über einem Theile desselben sich befinde; Andere behaupten, die Bedeutung seiner Grösse sei die, dass er ungeachtet seiner Einheit von einer Seite mehr als Eines berühre, und alle Theile des Thrones berühre, und der Erhabene, der Grosse sei. Ihrer Lehre im Ganzen nach ist das Bestehen von vielem in der Zeit Entstehendem im Wesen des Schöpfers zulässig, und es gehört zu ihrer Grundlehre, dass das, was in seinem Wesen in der Zeit entsteht, nur durch seine Macht, und was als unterschieden von seinem Wesen entsteht, nur vermittelst des (in der Zeit) Hervorbringens entstehe, und sie verstehen unter diesem Hervorbringen das Entstehenmachen und das Wiederaufhörenmachen, welche beide in sein Wesen fallen durch seine Macht, nemlich die Worte und die Willensakte, und sie verstehen unter dem in der Zeit Entstehenden das, was von seinem Wesen unterschieden ist, Substanzen und Accidenzen, und sie machen einen Unterschied zwischen dem Schaffen und dem Geschaffenen und dem Hervorbringen und dem Hervorgebrachten und dem Hervorbringenden, und ebenso zwischen dem Nichtexistiren-Machen und dem Nichtexistirenden, so dass das Geschaffene nur auf die Schöpfung kommt und das Schaffen durch seine Macht in sein Wesen fällt, und das Nichtexistirende dieses nur wird durch das Nichtexistiren-Machen, welches durch seine Macht in sein Wesen fällt. Sie glauben, dass in das Wesen des Höchsten viele in der Zeit entstehende Dinge fallen, z. B. die Mittheilung über die vergangenen und kommenden Begebenheiten und die an die Ge-

sandten herabgeschickten Schriften und die Erzählungen, die Verheissung, die Androhung und die Satzungen; und dazu gehörten die einzelnen Akte des Hörens und des Sehens bei demjenigen, wovon es möglich sei, dass es gehört und gesehen werde; das Hervorbringen und das Nichtexistiren-Machen sei das Wort und der Wille, und das sei sein Wort *sei* zu dem Dinge, dessen Sein er wolle, und sein Wille, dass dieses Ding existire, und sein Wort zu demselben *sei* seien zwei Formen. Muhammad Ibn al-Haifzam erklärt aber das Hervorbringen und Nichtexistiren-Machen durch den Willen und das Einflusshaben. Er sagt: dieses ist bedingt durch sein Wort als Gesetz, da es im Koran heisst: „unser Wort zu einem Dinge, wenn wir es wollen, ist nur, dass wir sprechen: *sei*; und es ist" (Sur. 16, 42.), und „sein Befehl, wenn er etwas will, ist nur, dass er spricht zu ihm: *sei*; und es ist" (Sur. 36, 82.). Nach dem Ausspruch der Mehrzahl von ihnen aber ist das *Schaffen* der Ausdruck des *Wortes* und des *Willens*. Dann weichen sie aber in der genauern Bestimmung davon ab; Einige sagen: für jedes Existirende ist ein (besonderes) Hervorbringen da und für jedes Nichtexistirende ein Nichtexistiren-Machen; Andere sagen: ein und dasselbe Hervorbringen reicht hin [82] für zwei Existirende, wenn sie von einem Genus sind, wenn aber das Genus verschieden ist, so ist das Hervorbringen ein mehrfaches; Andere ziehen die Consequenz: wenn jedes Existirende oder jedes Genus ein (besonderes) Hervorbringen bedürfte, so würde jedes Hervorbringen einer (besonderen) Macht bedürfen, es folge also nothwendig der Mehrfachheit des Hervorbringens die Mehrfachheit der Macht; Andere behaupten auch, die Mehrfachheit der Macht richte sich nach der Mehrfachheit der in der Zeit hervorgebrachten Geschlechter; die Meisten sind aber der Meinung, dass ihre (der Kraft) Zahl nach der Zahl der Geschlechter der Hervorbringungen zu bestimmen sei, welche in seinem Wesen entstehen, als da seien: das *Kâf*, das *Nûn*, der *Wille*, das *Hören* und das *Sehen*, und das seien fünf Geschlechter.

Einige von ihnen erklären das Hören und Sehen durch die Macht über das Hören und Sehen. Andere schreiben Gott das Hören und Sehen als etwas Ewiges zu, und die Akte des Hörens und Sehens seien die Beziehung des Innegewordenen auf jene beide; und sie schreiben Gott auch ein ewiges Wollen zu, welches mit den Wurzeln der in der Zeit entstehenden Dinge und mit dem in der Zeit Entstehenden, was in seinem Wesen geschehe, zusammenhänge, und sie nehmen in der Zeit entstehende Willensakte an, welche sich auf die Einzelheiten der in der Zeit entstehenden Dinge beziehen; und sie kommen darin überein, dass das in der Zeit Entstehende für Gott nicht nothwendig als Beschreibung zu setzen sei, und nicht als seine Attribute gelten könne, so dass dieses in der Zeit Entstehende, nemlich die Worte, die Willensbethätigungen, die einzelnen Akte des Hörens und Sehens, in seinem Wesen entständen, er aber dadurch nicht sprechend, nicht wollend, nicht hörend und nicht sehend werde, und dass er durch das Schaffen dieses in der Zeit Entstehenden nicht Hervorbringer und Schöpfer werde, dass er nur sprechend sei durch sein Sprecher-Sein, Schöpfer durch sein Schöpfer-Sein, und wollend durch sein Wollender-Sein, und das sei seine Macht über diese Dinge. Es gehört aber zu ihrer Grundlehre, dass das in der Zeit Entstehende, welches er in seinem Wesen hervorbringe, nothwendiges Bleiben habe, so dass sein Aufhören undenkbar sei, denn wenn das Aufhören für dasselbe möglich wäre, so würde das in der Zeit Entstehende über sein Wesen einen Wechsel bringen, und die Substanz würde an dieser Bestimmung Antheil haben; und ferner auch, wenn sein Aufhören angenommen würde, so gäbe es nur zwei Fälle, entweder dass sein Aufhören durch die Macht bewirkt werde, oder durch ein Aufhören-Machen, das er in seinem Wesen schaffe; es sei nun nicht möglich, dass sein Aufhören durch die Macht geschehe, denn das würde dahin führen, das Nichtexistirende in seinem Wesen anzunehmen, — und die Bedingung des Existirenden und des Nichtexistirenden sei doch,

dass beide für sein Wesen von einander unterschieden seien, — und wenn es möglich wäre, dass ein Nichtexistirendes in sein Wesen fiele durch die Macht ohne das Mittel eines Aufhören-Machens, so wäre das Eintreten der übrigen Nichtexistenzen durch die Macht möglich gewesen, dann würde ein Weiterführen davon in dem Hervorgebrachten [83] nothwendig sein, bis dass es möglich wäre, dass das Hervorgebrachte als in der Zeit Entstehendes in sein Wesen falle, und das ist ihrer Ansicht nach absurd; wenn aber ein Aufhören-Machen desselben durch das Aufhören-Machen angenommen würde, so würde ein Annehmen des Aufhörens dieses Aufhören-Machens möglich sein, so dass eine unendliche Kette entstände; sie nehmen also dieser Bestimmung wegen irrigerweise das Unmöglichsein des Aufhörens dessen an, was in der Zeit in seinem Wesen entsteht. Es ist ferner Grundlehre bei ihnen, dass das Hervorgebrachte nur in einem zweiten Zustande des Bestehens des Hervorbringens ohne Unterschied entstehe, und dass das Hervorbringen keinen Einfluss habe im Zustande seines Dauerns. Zu ihrer Grundlehre gehört ferner, dass dasjenige, was in seinem Wesen von dem *Gebote* in der Zeit entstehe, eingetheilt werde in das Gebot des Schaffens, und das sei ein Thun, unter welches das Gethane falle, und in das, was nicht Gebot des Schaffens sei, und das sei entweder eine Mittheilung oder ein Gebot der Verpflichtung oder ein Verbot der Verpflichtung, und das seien Akte des Thuns, insofern sie auf die Macht hinweisen, unter welche aber das einzelne Gethane nicht falle. Dieses sind ihre genaueren Lehren über den *Träger* der zeitlich entstehenden Dinge. Ibn al-Haifzam aber hat sich viele Mühe gegeben, die (ausgesprochene) Meinung des Abu ʾAbdallâh in jedem Punkte zu verbessern, um sie von der übermässigen Absurdität auf eine solche Gattung (des Ausdrucks) zurückzuführen, welche unter den Einsichtigen verstanden wird, wie z. B. die Behauptung vom Körper (Gottes); er verstand nemlich unter Körper das, was dem Wesen nach besteht; ebenso das Obensein, denn er bezog es auf das Hoch-

sein, und er nahm an, dass der Zwischenraum etwas Anderes als das Zum-Ende-Gelangtsein sei, und das ist der *leere Raum*, den einige Philosophen annehmen; ebenso das Sitzen auf dem Throne, denn er läugnete das Zusammenhängen und das Berühren und das Einnehmen des Raumes durch das Wesen; ausgenommen die Frage über den *Träger* der in der Zeit entstehenden Dinge, denn diese erträgt keine Verbesserung, so dass er zu ihr gezwungen war, wie wir angegeben haben, und sie gehört zu den gröbsten Absurditäten, was den Verstand anbetrifft. Die Meinung des Volkes dabei ist, dass die in der Zeit entstehenden Dinge (innerhalb des göttlichen Wesens) die Zahl der in der Zeit hervorgebrachten Dinge um Vieles übertreffen, so dass in seinem Wesen mehr Welten von in der Zeit entstehenden Dingen seien als die Zahl der in der Zeit hervorgebrachten Dinge, und das ist eine schmähliche Absurdität. Worin sie aber von Seiten der Annahme der *Eigenschaften* übereinstimmen, ist ihre Behauptung, dass der Schöpfer allwissend durch Wissen, allmächtig durch Macht, lebendig durch Leben, wollend durch Wollen sei, und dass alle diese Eigenschaften ewige, ohne Anfang in seinem Wesen bestehende seien; zuweilen fügen sie das Hören und Sehen hinzu, wie es al-Aschʿari bestimmt hat, und zuweilen fügen sie die beiden Hände und das Antlitz als in ihm bestehende Eigenschaften hinzu und sagen: er hat eine Hand nicht wie die (gewöhnlichen) Hände, und ein Antlitz nicht wie die (gewöhnlichen) Gesichter; und sie nehmen die Möglichkeit an, dass er von der oberen Seite, nicht von den übrigen Seiten geschaut werde. [84] Es glaubte aber Ibn al-Haiſzam, dass das, was die Muschabbiha im Allgemeinen über Gott von der Form und Gestalt, dem Hohlsein, der Rundung und dem Haare, dem Berühren und Umarmen und dergleichen aussagen, dem Uebrigen nicht gleiche, was die Karrâmîja aussagen, dass er Adam mit seiner Hand geschaffen habe, dass er auf seinem Throne sitze, und dass er am Tage der Auferstehung zur Vergeltung der Geschöpfe kommen werde,

indem er also spricht: wir glauben hievon nichts in einem fehlerhaften Sinne, als z. B. die beiden Glieder und Theile als Erklärung für die beiden Hände, und nicht das Angemessensein des Ortes und das Getragenwerden des Barmherzigen vom Throne als Erklärung für das Sitzen, und nicht das sich Hin- und Herbewegen an den Orten, welche ihn umgeben, als Erklärung für das Gehen; und wir lehren hierin im Allgemeinen nur das, was lediglich der Korân aussagt, ohne das Wie zu bestimmen und Aehnlichkeiten anzugeben, und wovon der Korân und die Ueberlieferung nichts haben, das sagen wir nicht aus, wie die übrigen Muschabbiha und Mudschassima es thun. Er behauptete ferner: der Schöpfer ist von Ewigkeit her ein Wissender dessen, was geschehen wird, nach der Art und Weise, wie es geschehen wird, und ein die Ausführung seines Wissens in den von ihm gewussten Dingen Wollender, so dass sein Wissen nicht in Unwissenheit verkehrt wird; und ein Wollender für dasjenige, was in der Zeit von dem geschaffen wird, welcher durch einen in der Zeit entstehenden Willen schafft, und ein zu allem, was durch sein Wort entsteht; „*sei*" Sprechender, so dass es entsteht; und das ist der Unterschied zwischen dem Hervorbringen und dem Hervorgebrachten, und dem Schaffen und dem Geschaffenen. Er behauptete ferner: wir nehmen die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von Gott an, und dass er alles Bestehende, das Gute und Böse, gewollt hat, und alles Existirende, das Schickliche und das Schimpfliche geschaffen hat; für den Menschen aber nehmen wir ein Thun durch die in der Zeit entstehende Kraft an, welches *Aneignung* genannt wird, und die in der Zeit entstehende Kraft hat Einfluss über das Hervorbringen eines Nutzen's, welcher dazu, dass es (das Thun) von Gott gemacht und geschaffen ist, hinzukommt, dieser Nutzen aber ist der Tummelplatz der gesetzlichen Verpflichtung, und der Tummelplatz ist das, was dem Lohne und der Strafe gegenübersteht. Sie stimmen ferner darin überein, dass der Verstand das Urtheil über die Schicklichkeit und

Schimpflichkeit (einer Handlung) vor (dem Erscheinen) des Gesetzes habe, und dass die Erkenntniss Gottes durch den Verstand nothwendig sei, wie es die Mu'tazila behaupten, nur dass sie nicht die Beobachtung des Heilsamen und des Heilsamsten und der Gnade vom Verstande abhängen lassen, wie die Mu'tazila annehmen; sie behaupten ferner, der Glaube sei lediglich das Bekenntniss mit der Zunge, nicht das Fürwahrhalten im Herzen und nicht die übrigen (von Anderen darunter begriffenen) Handlungen; und sie machen einen Unterschied bei der Bezeichnung des *Gläubigen* zwischen dem Gläubigen in dem, was sich auf die Satzungen des Diesseits und der gesetzlichen Verpflichtung bezieht, und (dem Gläubigen) [85] in dem, was sich auf die Satzungen des künftigen Lebens und der Vergeltung bezieht, so dass der Heuchler ihrer Ansicht nach ein in der Welt wirklich Gläubiger ist, der aber die ewige Strafe in der anderen Welt verdient. Vom Imamate behaupten sie, dass es durch Uebereinstimmung der Gemeinde, nicht nach dem bestimmten Zeugnisse und der ausdrücklichen Bestimmung übertragen werde, wie die Anhänger der Sunna es behaupten, nur dass sie die Huldigung für zwei Imâme in zwei verschiedenen Gegenden zugeben; ihre Absicht dabei ist, das Imâmat des Mu'âwija in Syrien nach der Uebereinstimmung eines Theiles der Gefährten und das Imâmat des Fürsten der Gläubigen Ali in Madîna und den beiden 'Irâk nach der Uebereinstimmung eines anderen Theiles von den Gefährten festzustellen. Sie sind der Ansicht, dass Mu'âwija in den Dingen, worin er bei den gesetzlichen Bestimmungen aus seinem Urtheile gefolgt sei, recht gehandelt habe, sowohl in Betreff des Kampfes gegen die Mörder 'Othmân's als auch in Betreff seines Schaltens mit dem Schatze des Schatzhauses; und ihre Grundansicht hierbei ist die verdächtigende Meinung, dass Ali bei dem, was mit 'Othmân geschah, zuviel Geduld gehabt habe und dazu geschwiegen habe; das ist aber (eben) eine Wurzel des Streites.

Zweites Kapitel.

Die Chawâridsch, die Murdschia und die Wa'îdîja.

Jeder, welcher sich gegen einen rechtmässigen Imâm, welchen die Gemeinde mit Uebereinstimmung anerkannt hat, auflehnt, wird ein Chàridschi genannt, gleichviel ob die Auflehnung in den Tagen der Gefährten gegen die rechtmässigen *) Imâme, oder nach ihnen gegen die im Glauben Nachfolgenden und die Imâme zu jeder Zeit geschah. Die Murdschia sind eine andere Klasse, welche über den Glauben und die Werke wissenschaftliche Ausführungen aufgestellt haben, nur dass sie mit den Chawâridsch in einigen Punkten, welche sich auf das Imâmat beziehen, übereinstimmten. Die Wa'îdîja fallen unter die Chawâridsch, und sie sind es, welche den Unglauben dessen, welcher eine schwere Sünde begeht, und dass er ewig in der Hölle bleibe, behaupten; wir haben also ihre Lehren inmitten der Lehre der Chawâridsch angeführt.

I. Die Chawâridsch.

Wisse, dass die Ersten, welche sich gegen den Fürsten der Gläubigen 'Ali Ibn Abu Tâlib auflehnten, eine Anzahl von Leuten waren, welche in der Schlacht von Sziffîn mit ihm waren; und die Schlimmsten von ihnen im Auflehnen gegen ihn und im Abfall von dem Glauben waren al-Aschâth Ibn Kais und Mas'ûd Ibn Fadaki at-Tamîmi, und Zaid Ibn 'Hufzain at-Tâi, als sie sprachen: das Volk ruft uns zum Buche Gottes, und du rufst uns zum Schwerte; so dass er ('Ali) sprach: ich weiss, was im Buche Gottes steht, gehet zu den übrigen Schaaren, gehet zu denen, [86] welche behaupten,

---

*) Darunter sind bekanntlich die vier ersten Nachfolger Mu'hammad's verstanden.

Gott und sein Gesandter seien Lügner, während ihr saget, Gott und sein Gesandter sprechen die Wahrheit. Sie gaben zur Antwort: rufe al-Aschtar vom Kampfe gegen die Gläubigen ab, wenn nicht, so thun wir mit dir, was wir mit 'Othmân gethan haben. So wurde er gezwungen, al-Aschtar zurückzurufen, nachdem dieser das Volk in die Flucht getrieben hatte, und es zurückweichend geflohen und nur ein kleiner Haufe geblieben war, in denen ein Rest von Kraft vorhanden war; al-Aschtar aber befolgte seinen Befehl. In der Angelegenheit der beiden Schiedsmänner aber geschah es, dass die Chawâridsch ihn zuerst dahin brachten, einen Schiedsmann zu ernennen; als er aber 'Abdallâh Ibn 'Abbâs schicken wollte, missfiel derselbe den Chawâridsch und sie sagten: er ist auf deiner Seite; und sie brachten ihn dahin, Abu Mûsa al-Aschʼari unter der Bedingung zu schicken, dass sie nach dem Buche Gottes entscheiden sollten. Die Sache lief aber anders ab, als er wünschte, und da er damit nicht zufrieden war, lehnten sich die Chawâridsch gegen ihn auf und sprachen: warum hast du Menschen zu Schiedsrichtern bestellt? Die Entscheidung ist ja nur bei Gott. Und sie waren die Abtrünnigen, welche sich bei Nahrawân versammelten. Die Hauptsekten der Chawâridsch sind sechs: Die Azârika, die Nadschadât, die Szifrîja, die 'Adschârida, die Ibâdhîja und die Thaʼâliba; die übrigen bilden Unterabtheilungen von diesen. Gemeinschaftlich ist ihnen die Behauptung der Lossagung von 'Othmân und 'Ali, dieses allem Gehorsam voranzustellen, Ehen nur unter dieser Bedingung für gültig anzuerkennen, die Sünder für Ungläubige zu erklären und die Auflehnung gegen den Imâm, wenn er von der Sunna abweiche, als nothwendige Pflicht zu erkennen.

1. Die ersten Muhakkima.

Sie sind diejenigen, welche sich gegen den Fürsten der Gläubigen 'Ali auflehnten, als die Angelegenheit der beiden Schiedsrichter vor sich ging, und sich in Harûra in

der Nähe von Kûfa versammelten. Ihre Anführer waren ʾAbdallâh Ibn al-Kawwâ, ʾAttâb Ibn al-Aʾwar, ʾAbdallâh Ibn Wahab ar-Râsibi, ʾUrwa Ibn Dscharîr, Jazîd Ibn Âſzim al-Muĥâribi, ʿHarkûſz Ibn Zuhair, bekannt als Dsû-ʾth-Thudajja (der Mann mit der kleinen Hand); und es waren ihrer damals an zwölftausend Mann, Leute des Fastens und des Gebetes, nemlich am Tage von Nahrawân. Von ihnen hat aber der Prophet mit Verachtung gesagt: das Gebet Eines von euch ist gleich ihrem Gebete, und das Fasten Eines von euch gleich ihrem Fasten; ihr Glauben aber übersteigt nicht ihre Erhebung. Und sie sind die Abtrünnigen, [87] von denen er gesagt hat: aus den Nachkommen dieses Mannes wird ein Volk hervorgehen, das vom Glauben abfällt, wie der Pfeil vom Ziel abweicht; und sie sind diejenigen, deren Erster Dsû-ʾl-Chuwaiſzira und deren Letzter Dsû-ʾth-Thudajja ist. Ihre Auflehnung fand aber im Anfange nur in zwei Sachen statt; die eine war ihre Häresie in Beziehung auf das Imâmat, da sie es für zulässig erklärten, dass das Imâmat an einen Nicht-Kuraischi gelange, und dass Jeder, welchen sie nach ihrer Meinung ernennen, und welcher die Menschen gemäss der Gerechtigkeit und der Enthaltung von Ungerechtigkeit, welche sie ihm als Beispiel aufstellen, behandele, Imâm sei, und dass demjenigen, der sich gegen ihn auflehne, der Krieg zu machen sei; wenn er aber den Wandel ändere und vom Rechte abweiche, so müsse er entfernt oder getödtet werden. Sie sind die Strengsten der Menschen, was die Behauptung des Schlusses aus der Analogie anbelangt, und sie halten für zulässig, dass gar kein Imâm in der Welt sei, wenn aber einer nöthig sei, so könne es ein Sklave oder ein Freier, ein Nabati oder ein Kuraischi sein. Die zweite Häresie ist, dass sie behaupten, ʾAli habe in der Einsetzung des Schiedsgerichtes gesündigt, da er Menschen zu Schiedsmännern gemacht habe, und die Entscheidung doch nur Gott allein zukomme; sie handeln aber nach zwei Seiten hin lügnerisch gegen ʾAli, einmal in Betreff der Aufstel-

lung von Schiedsrichtern, dass *er* einen aufgestellt habe, welches eine Unwahrheit ist, denn *sie* sind es, die ihn zur Annahme des Schiedsgerichts gebracht haben; zweitens ist die Aufstellung von Menschen erlaubt, denn das Volk war es ja, was in dieser Frage die Entscheidung gab, und das sind doch Menschen; deswegen hat 'Ali gesagt: *ein Wort der Wahrheit, wodurch Falsches beabsichtigt worden ist.* Sie gehen aber von der Beschuldigung der Sünde zur Beschuldigung des Unglaubens weiter, und verdammen 'Ali bei seiner Bekämpfung der Rebellen, Ungerechten und Abtrünnigen, dass er also die Rebellen bekriegt und ihre Güter als Beute genommen, ihre Kinder und Weiber aber nicht gefangen genommen habe, dass er die Ungerechten bekriegt und weder ihre Güter als Beute noch Gefangene genommen habe, dann das Schiedsgericht beliebt habe und die Abtrünnigen bekriegt, ihre Güter als Beute und ihre Kinder gefangen genommen habe. Sie verdammten ferner 'Othmân wegen der Dinge, die sie ihm zuschrieben, und sie tadelten die Theilnehmer an der *Kameelschlacht* und der Schlacht von *Sziffîn*. 'Ali bekämpfte sie aber bei *Nahrawân* in einer gewaltigen Schlacht, so dass von ihnen nur weniger denn Zehn entkamen, und von den Gläubigen nur weniger als Zehn getödtet wurden; es flohen aber Zwei von Jenen nach 'Omân, Zwei nach Kirmân, Zwei nach Sidschistân, Zwei nach Dschazîra und Einer nach Tall Mûrûn in Jaman, [88] von welchen in diesen Orten die Sekten der Chawâridsch entstanden und bis auf diesen Tag geblieben sind. Der Erste, welchem von den Chawâridsch als Imâm gehuldigt wurde, war 'Abdallâh Ibn Wahab ar-Râsibi in der Wohnung des Zaid Ibn 'Huszain, welchem 'Abdallâh Ibn al-Kawwâ, 'Urwa Ibn Dscharîr, Jazîd Ibn Âszim al-Muĥâribi und ein Haufe mit ihnen huldigten; er widersetzte sich ihnen aber aus Zurückhaltung, und trat ihnen entgegen und deutete, sich selbst während, auf einen Anderen, aber sie waren nur durch ihn zufrieden gestellt. Zu seinen Ei-

genschaften gehörte Einsicht und Tapferkeit, und er sagte sich von den beiden Schiedsmännern und von denen, welchen ihr Ausspruch gefiel und welche ihre Sache für gerecht hielten, los. Sie beschuldigten aber den Fürsten der Gläubigen 'Ali des Unglaubens, und sagten, er habe die Entscheidung Gottes verworfen und Menschen zu Schiedsrichtern bestellt. Und es wird behauptet, dass der Erste, welcher dieses ausgesprochen habe, ein Mann von den Banu Sȧd Ibn Zaid Ibn Manâ Ibn Tamîm gewesen sei, welcher al-'Haddschâdsch Ibn 'Obaidallâh mit dem Beinamen al-Barak genannt wurde, und er war's, welcher Muȧwîja auf seine Lende schlug, nachdem er die Erwähnung der Schiedsrichter gehört hatte, und sprach: Willst du über die Religion Gottes Schiedsrichter aufstellen? Die Entscheidung ist nur bei Gott; entscheide darnach, was der Korân entschieden hat. Es hörte es aber ein Mann und sprach: bei Gott! er lästert; aber er ging weg, und hiervon erhielten die Muḣakkima den Namen. Als aber der Fürst der Gläubigen 'Ali diesen Ausspruch gehört hatte, sagte er: *ein Wort der Gerechtigkeit, wodurch Ungerechtigkeit bezweckt wird; sie sprechen nur keine Herrschaft, und eine Herrschaft, eine gerechte oder ungerechte, ist doch nothwendig.* Es wird aber erzählt, dass das erste Schwert, welches von den Schwertern der Chawâridsch gezogen wurde, das des 'Urwa Ibn Udsaina gewesen sei. Er trat nemlich al-Aschȧth entgegen und sprach: Was soll diese Schlechtigkeit, o Aschȧth, und was soll dieses Aufstellen von Schiedsrichtern? Giebt es einen festeren Vertrag, als den Vertrag Gottes? Dann zog er das Schwert, und al-Aschȧth wich zurück, aber er schlug damit das Hintertheil des Maulthieres, und es bäumte sich und ergriff die Flucht; als aber al-Aḣnaf dieses gesehen, ging er und seine Gefährten zu al-Aschȧth, und sie forderten von ihm, das Schwert zu brauchen, und er that es; 'Urwa Ibn Udsaina entkam aber später aus der Schlacht von Nahrawân und lebte bis zu den Tagen Muȧwîja's. Darauf kam er zu

Zijâd Ibn Abîhi, und er hatte einen Sklaven bei sich. Es fragte ihn Zijâd über Abu Bakr und 'Omar, und er sprach Gutes über Beide; dann fragte er ihn über 'Othmân, und er gab zur Antwort: ich folgte 'Othmân bei seinem Verhalten in seinem Chalifate sechs Jahre, dann sagte ich mich nachmals von ihm los [89] wegen der Dinge, die er ausführte; und er bezeugte seinen ('Othmân's) Unglauben. Dann fragte er ihn über den Fürsten der Gläubigen 'Ali; er antwortete, ich folgte ihm, bis er Schiedsrichter ernannte, dann habe ich mich von ihm in Folge davon losgesagt, und er bezeugte seinen Unglauben. Dann fragte er ihn über Muâwîja, und er machte ihm schimpfliche Vorwürfe. Dann fragte er ihn über sich selbst, und er gab zur Antwort: Dein Anfang ist Ehebruch und dein Ende Anmassung, und du selbst bist in dem, was noch zwischen beiden ist, ein Ungehorsamer gegen deinen Herrn. Da befahl Zijâd, ihm den Kopf abzuschlagen. Dann rief er seinen Sklaven und sprach zu ihm: beschreibe mir sein Treiben, und sprich die Wahrheit; jener antwortete: soll ich's lang oder kurz machen? Zijâd: mach' es kurz. Da sprach er: Ich habe ihm nie Speise gebracht am Tage und nie ein Lager bereitet für die Nacht. Dieses war seine Geschäftigkeit und sein Eifer, jenes seine Gottlosigkeit und seine Ueberzeugung.

2. Die Azârika.

Sie sind die Anhänger des Abu Râschid Nâfi' Ibn al-Azrak, welche mit Nâfi' von Baſzra nach Ahwâz ausgingen, und dieses mit seiner Umgegend nebst dem, was ausser ihm zu den beiden Ländern Persien und Kirmân gehört, in den Tagen des 'Abdallâh Ibn az-Zubair besiegten, und seine Statthalter in diesen Gegenden tödteten. Es waren aber mit Nâfi' von den Fürsten der Chawâridsch 'Atîja Ibn al-Aswad al-'Hanafi, 'Abdallâh Ibn Mâchûn und seine beiden Brüder 'Othmân und az-Zubair, und 'Omar Ibn 'Omair al-Anbari (al-'Omairi), Katari Ibn al-

Fudschâa al-Mâzini, 'Obaida Ibn Hilâl al-Iaschkuri und sein Bruder Miħraz Ibn Hilâl und Szachr Ibn Hanbâ at-Tamîmi und Szâliħ Ibn Michrâk al-'Abadi und 'Abd-Rabbihi, der Aeltere, und 'Abd-Rabbihi, der Jüngere, mit dreissigtausend Berittenen von denen, welche ihrer Ansicht waren und ihren Wegen folgten; er sandte aber 'Obaidallâh Ibn al-Hârith Ibn Naufal an-Naufali mit seinem Heerführer Muslim Ibn Anbas Ibn Karîz Ibn 'Habîb gegen ihn, und es tödteten ihn die Chawâridsch und trieben seine Gefährten in die Flucht; da sandte er gegen sie auch 'Othmân Ibn 'Abdallâh Ibn Muâmmar at-Tamîmi, aber sie trieben ihn in die Flucht, dann den 'Haritha Ibn Badr al-'Attâbi mit einem grossen Heere, sie trieben ihn in die Flucht; da bekamen die Bewohner von Bafzra für sich und ihr Land Furcht vor den Chawâridsch. Da sandte er gegen sie al-Muhallab Ibn Abu Szufra, und er blieb mit den Azârika neunzehn Jahre im Kriege, bis er die Sache mit ihnen in den Tagen des al-'Haddschâdsch zu Ende brachte. Es starb aber [90] Nâfi' vor den Kämpfen al-Muhallab's mit den Azârika, und sie huldigten nach ihm dem Katari Ibn al-Fudschâa und nannten ihn Fürst der Gläubigen. Die Ketzereien der Azârika sind acht. Die *erste davon* besteht darin, dass er 'Ali für einen Ungläubigen erklärt und behauptet hat, Gott habe in Bezug auf ihn im Korân gesagt: „Es giebt Menschen, deren Rede über das Leben der Welt dich verwundern wird, und die Gott über das, was in ihren Herzen ist, zum Zeugen anrufen und doch die ärgsten Feinde sind" (Sur. 2, 200.); und dass er 'Abdallâh Ibn Muldscham Recht gegeben und gesagt hat, Gott habe von ihm im Korân gesagt: „Es giebt Menschen, welche ihre Seele hingeben, um das Wohlgefallen Gottes zu erlangen" (Sur. 2, 203.). Imrân Ibn 'Hattân aber, der Rechtsgelehrte der Chawâridsch und ihr *Frommer* und grösster Dichter, hat über seine Rechtfertigung des Ibn Muldscham folgende Verse gemacht:

O Schlag! vom reuigen Muth des Sünders rüstig geführt,
Dass gnädig blicke der Herr des Thron's hinab zum Knecht;
Ja preisen will ich ihn einst, wie solchem Muth es gebührt,
Als besterschaffenen Mann auf Gottes Waag' für's Recht.

Dieser Ketzerei waren die Azârika zugethan, und sie fügten die Behauptung hinzu, dass 'Othmân, Talha, az-Zubair, Âïscha, 'Abdallâh Ibn 'Abbâs und die übrigen Gläubigen, welche mit ihnen waren, Ungläubige gewesen seien und ewig in der Hölle bleiben werden. Die *zweite* Ketzerei war, dass er diejenigen, welche bei dem Kampfe zu Hause blieben, für Ungläubige erklärte; und er war der Erste, welcher das Sichlossagen von denjenigen aufbrachte, welche bei dem Kampfe ruhig zu Hause blieben, auch wenn Einer mit seinem Glauben übereinstimmte, und welcher denjenigen, der nicht zu ihm auswanderte, für einen Ungläubigen erklärte. Die *dritte* Ketzerei war seine Erlaubniss, die Kinder und die Frauen derer, welche andere Glaubensansichten hatten, zu tödten. Die *vierte* bestand darin, dass er die Steinigung des Ehebrechers abschaffte, weil sie im Korân nicht erwähnt sei, und dass er die Strafe für denjenigen, welcher einen ehrbaren Mann fälschlich der Unzucht beschuldigte, abschaffte, obwohl die Strafe für den, welcher eine ehrbare Frau in solcher Weise beschuldigte, nothwendig sei. *Fünftens* sein Urtheil, dass die Kinder der Götzendiener mit ihren Eltern in die Hölle kämen. *Sechstens:* dass die *Furcht* (vorsichtige Zurückhaltung, Verstellung) in Wort und That nicht gestattet sei. *Siebentens:* dass er für zulässig erklärte, dass Gott einen Propheten sende, von dem er wisse, dass er nach seiner prophetischen Sendung ungläubig sein werde, oder dass er vor seiner Sendung ungläubig gewesen sei; wenn aber schwere und leichte Sünden bei ihm wiederholentlich vorkämen, so sei das Unglauben; und wenn einer in der Gemeinde schwere und leichte Sünden als für die Propheten zulässig erkläre, so sei das auch Unglauben. *Achtens* [91] waren die Azârika insgesammt der Meinung, dass derjenige, welcher eine von den schweren Sünden begehe, ungläubig werde, und

zwar mit einem Unglauben, der auf die Religionsgemeinschaft Bezug habe, durch welchen er mit einem Worte aus dem Islâm herausfalle und für ewig mit den andern Ungläubigen in die Hölle komme; sie führten aber zum Beweise den Unglauben des Iblîs, den Gott verdamme, an, indem sie sagten, er habe nur eine schwere Sünde begangen, als ihm geheissen wurde, Adam anzubeten, er sich aber weigerte, denn er habe die Einheit Gottes wohl erkannt gehabt.

3. Die Nadschadât, die Âdsirîja (Entschuldiger).

Sie sind die Anhänger des Nadschda Ibn Âmir al-'Hanafi *), nach Anderen (Ibn) Âfzim genannt. Er war von Jamâma mit seinem Heere in der Absicht ausgezogen, sich mit den Azârika zu vereinigen; es trafen ihn aber Abu Fudaik und 'Atîja Ibn al-Aswad al-'Hanafi in Tâïfa, welche sich mit Nâfi' Ibn al-Azrak entzweit hatten, und sie erzählten ihm, was Nâfi' für unerhörte Dinge aufgebracht habe, nemlich die abweichende Behauptung über den Unglauben derer, welche bei seinem Rufe zu Hause blieben, und die übrigen Neuerungen und Ketzereien; und sie huldigten dem Nadschda und nannten ihn Fürst der Gläubigen. Dann gerieth man über Nadschda in Uneinigkeit, und ein Theil von ihnen erklärte ihn wegen mancher Dinge, die man ihm vorwarf, für einen Ungläubigen. *Dahin* gehört, dass er seinen Sohn mit einem Heere gegen die Einwohner von Katîf schickte, und dass sie dieselben tödteten und ihre Weiber gefangen nahmen und sie sich selbst zulegten und sprachen: wenn ihr Lösungspreis auf unsern Antheil kommt, so ists gut, und wenn nicht, geben wir das Zuviel zurück. Sie beschliefen sie also vor der Vertheilung und assen von der Beute vor der Vertheilung. Nachdem sie aber zu Nadschda zurückgekehrt waren und ihn davon unterrichtet hatten, sprach er: Aber es stand euch nicht

---

*) Mawâk. ٣٥٥ hat an-Nachaî.

frei, was ihr gethan habt; sie antworteten: wir wussten nicht, dass uns dieses nicht frei stand; da entschuldigte er sie wegen ihrer Unwissenheit. Seine Anhänger waren dann verschiedener Meinung; Einige von ihnen stimmten ihm bei und liessen Unwissenheit in einer durch Studium ermittelten Satzung als Entschuldigung gelten; sie behaupteten, die Religion bestehe aus zwei Stücken, eines sei die Kenntniss von Gott und von seinen Gesandten, und das Verbot, die Gläubigen d. h. die mit ihnen Uebereinstimmenden zu tödten, und das Bekenntniss dessen, was im Allgemeinen von Gott herabgekommen; das sei nothwendig für Jederman und Unwissenheit darüber finde keine Entschuldigung; das zweite sei das, was darüber hinausgehe, und darin fänden die Menschen so lange Entschuldigung, bis sie den sicheren Beweis über das Erlaubte und das Verbotene erlangt hätten. Sie fügten hinzu: und wer für den Untersuchenden, welcher in den Satzungen irrthümlich fehle, bevor er den sichern Beweis erlangt habe, Strafe fürchte, der sei ein Ungläubiger. Die Tödtung der Bundes- und Schutzgenossen aber [92] und ihre Güter erklärte Nadschda Ibn Âmir im Aufenthaltsorte der *Furcht* für freigegeben und er setzte Trennung von denen fest, die das verboten achteten. Er behauptete ferner, dass Gott denjenigen von seinen Meinungsgenossen, welche den Strafen verfielen, vielleicht Gnade angedeihen lassen werde, wenn er sie aber strafe, so werde es an einem anderen Orte als in der Hölle geschehen, und darauf werde er sie ins Paradies führen, dass also Trennung von ihnen nicht erlaubt sei. Er sagte ferner: wer mit einem Fehler behaftet ist oder eine kleine Lüge spricht und beharrt dabei, der ist ein Götzendiener, wer aber Ehebruch begeht, Wein trinkt und stiehlt, ohne dabei zu beharren, der ist kein Götzendiener; und er behandelte die Menschen in der Bestrafung des Weintrinkens sehr hart. Nachdem er aber an 'Abd-al-Malik Ibn Marwân geschrieben und ihm Wohlwollen gezeigt hatte, machten seine Anhänger ihm Vorwürfe darüber, und verlangten, dass er bereue; und er zeigte Reue, und sie gaben die Vorwürfe

gegen ihn und die Opposition gegen ihm auf. Eine Anzahl aber schmerzte diese Aufforderung zur Reue, und sie sprachen: wir haben gefehlt, es kam uns nicht zu, vom Imâm Reue zu verlangen, und ihm nicht, unserem Wunsche zu entsprechen; sie fühlten also hierüber Reue und sprachen zu ihm: bereue deine Reue; wenn nicht, so machen wir dir den Krieg. So bereute er seine Reue. Abu Fudaik aber und 'Atîja trennten sich von ihm, und Abu Fudaik überfiel ihn, und tödtete ihn. Dann sagte sich Abu Fudaik von 'Atîja und 'Atîja von Abu Fudaik los, und 'Abd al-Malik Ibn Marwân schickte den Muămmar Ibn 'Abdallâh Ibn Muămmar, um Abu Fudaik zu bekriegen, und er führte einige Zeit mit ihm Krieg, dann tödtete er ihn. 'Atîja aber begab sich nach Sidschistân, und seine Anhänger wurden 'Atawîja genannt. Zu seinen Anhängern gehörte 'Abd al-Karîm Ibn 'Adscharrad, das Haupt der 'Adschârida; die Nadschadât hiessen aber al-Âdsirîja, weil sie Unwissenheit in den abgeleiteten gesetzlichen Bestimmungen als Entschuldigung gelten liessen. Al-Kăbi berichtet auch von den Nadschadât, dass die *Furcht* bei jedem Wort und jeder That erlaubt sei, wenn es auch das Tödten von Menschenleben betreffe; ferner sagt er, dass die Nadschadât darin übereinstimmender Meinung seien, dass die Menschen eines Imâmes niemals bedürften, dass es nur ihre Pflicht sei, in ihren Angelegenheiten gegenseitig gerecht und billig zu verfahren; wenn sie aber der Ueberzeugung würden, dass das nur durch einen Imâm vollständig erreicht werde, der sie dazu antreibe, und sie hätten ihn eingesetzt, so sei dieses erlaubt. Nach dem Tode Nadschda's trennten sie sich in 'Atawîja und Fudaikîja, und es sagte sich nach der Ermordung Nadschda's jeder von beiden von dem anderen los, und die Gegend, mit Ausnahme derer, welche Freunde Nadschda's geworden waren, fiel Abu Fudaik zu, die Einwohner von Sidschistân, Churâsân, Kirmân und Kuhistân aber, welche zu den Chawâridsch gehörten, [93] waren der Lehre des

Atîja zugethan. Man erzählt, dass Beide, Nadschdâ Ibn Âmir und Nâfi' Ibn al-Azrak bereits in Mekka mit den Chawâridsch über Ibn az-Zubair zusammengestimmt hatten, dann aber Beide von ihm sich trennten, und unter sich uneinig wurden, so dass Nâfi' nach Baſzra und Nadschda nach Jamâma ging; dass der Grund ihrer Uneinigkeit aber der gewesen sei, dass Nâfi' behauptet habe, die *Furcht* sei nicht erlaubt, und das Zurückbleiben vom Kampfe sei Unglauben, und sich auf den Ausspruch Gottes berufen habe: „Siehe! ein Theil von ihnen hat Furcht vor den Menschen gleich der Furcht vor Gott" (Sur. 4, 79.); und: „sie werden kämpfen auf dem Pfade Gottes und nicht den Tadel des Tadelnden fürchten" (Sur. 5, 59.); Nadschda aber sei anderer Meinung gewesen und habe gesagt, die *Furcht* sei erlaubt, und er habe sich auf das Wort Gottes berufen: „es sei denn, dass ihr vor ihnen mit Furcht erfüllt seid" (Sur. 3, 24.) und: „es sprach ein gläubiger Mann von der Familie Firâun's, der seinen Glauben verborgen hielt" (Sur. 40, 29.). Er behauptete ferner, das Zuhausebleiben sei erlaubt, der Eifer (für den Glaubenskampf) aber, wenn er möglich sei, vorzuziehen, und dass Gott die sich Beeifernden vor den Zuhausebleibenden mit grossem Lohne bevorzuge. Nâfi' aber behauptete dagegen, dieses sei der Fall bei den Gefährten des Propheten gewesen, als sie überwältigt waren, was aber die Anderen, welchen die Möglichkeit (der Ausführung) gegeben sei, anbetreffe, so sei der Zuhausebleibende ein Ungläubiger wegen des göttlichen Ausspruches: „und es bleiben zu Hause diejenigen, welche Gott und seine Gesandten der Lüge beschuldigen" (Sur. 9, 91.).

4. Die Baihasîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Baihas al-Haifzam Ibn Dschâbir, eines von den Banu Sâd Ibn Dhubaiâ, welchen bereits al-'Haddschâdsch in den Tagen al-Walîd's verfolgte; er floh aber nach Madîna, und hier verfolgte ihn 'Othmân Ibn Dschabbân

al-Mâzini *) und bemächtigte sich seiner, und setzte ihn gefangen und pflog Unterhaltung mit ihm, bis der Befehl al-Walîd's kam, ihm Hände und Füsse abzuhauen und ihn dann zu tödten; und er that also mit ihm. Es erklärte aber Abu Baihas Ibrahîm und Maimûn für Ungläubige, weil sie Beide eine abweichende Meinung über die Huldigung der Gemeinde hatten, und ebenso erklärte er die Wâkifîja für Ungläubige, und er glaubte, dass Keiner ein Gläubiger sei, bis er in der Kenntniss von Gott und in der Kenntniss von seinem Gesandten und in der Kenntniss desjenigen, was der Prophet verkündet habe, und in der Freundschaft für die Freunde Gottes und in der Lossagung von den Feinden Gottes fest sei, mit einem Worte also in demjenigen, was das Gesetz offenbart habe, sowohl in demjenigen, was Gott verboten habe und worüber die Androhung erschienen sei, so dass ihm nur eine (genaue) Kenntniss davon *der Sache nach* und seine Erklärung und die Behütung davor verstattet sei, als auch in demjenigen davon, was (blos) *seinem Namen nach* zu wissen hinreiche, und was seiner Erklärung nach nicht zu wissen, ihm keinen Schaden bringe, bis er in den Fall komme; und es sei seine Pflicht, bei dem, was er nicht wisse, stehen zu bleiben und Nichts anders als mit Wissen zu vollbringen. Und es sagte sich Abu Baihas von den Wâkifîja los, weil sie sagten: wir [94] bleiben bei demjenigen, welcher in das Verbotene verfallen ist, ohne zu wissen, ob er ins Erlaubte oder ins Verbotene gefallen ist, stehen (ohne darüber eine weitere Bestimmung zu geben). Er sagte, es sei seine Sache gewesen, dass er dieses wisse, und der Glaube bestehe darin, dass er Alles, Wahres vom Falschen zu unterscheiden wisse; der Glaube aber sei das Wissen im Herzen, nicht das Wort und die That. Es wird auch von ihm erzählt, dass er gesagt habe, der

*) Weil, Gesch. d. Chalifen I. S. 495 nennt denselben Othman Ibn Hajjan und bezeichnet ebendaselbst Abu Baihas als Ibn Djubeir.

Glaube sei das Bekenntniss und das Wissen und nicht Eines von Beiden mit Ausschluss des Anderen. Die grosse Masse der Baihasîja war der Ansicht, dass das Wissen, Bekennen und Thun zusammengenommen Glauben sei; und ein Theil von ihnen ging bis dahin fort, dass nur verboten sei, was in den Worten des Höchsten enthalten sei: „sprich: ich finde nicht in dem, was mir offenbart ist, für einen Essenden zu essen Verbotenes, als u. s. w." (Sur. 6, 146.), und Alles Uebrige sei erlaubt. Zu den Baihasîja gehörte auch eine Anzahl, welche 'Aunîja genannt wurden, und in zwei Klassen zerfielen. Die eine sagt: wenn Einer von dem *Hause der Flucht* *) zum Zuhausebleiben zurückkehrt, sagen wir uns von ihm los; die andere sagte: Nein, wir betrachten solche als Freunde, denn sie sind zu einer ihnen erlaubten Sache zurückgekehrt; beide Klassen kamen aber darin überein, dass, wenn der Imâm ungläubig sei, auch die Untergebenen, die abwesenden und die gegenwärtigen, ungläubig seien. Zu den Baihasîja gehört ferner eine Parthei, welche *Anhänger der Erklärung* genannt werden; sie sind der Meinung, dass derjenige von den Gläubigen, welcher ein Bekenntniss ablege, auch seine Erklärung und seine Beschaffenheit wissen müsse; ferner eine Parthei, welche *Anhänger des Fragens* genannt werden; sie sagen, dass Jemand ein Gläubiger sei, wenn er die beiden Bekenntnisse abgelegt und sich losgesagt (von den Feinden Gottes) und zugewandt habe (den Freunden Gottes), kurz an das, was von Gott gekommen ist, glaube; wenn er es aber nicht wisse, nach dem, was im Besonderen für ihn Befehl Gottes sei, frage, und dass es nichts schade, nicht zu wissen, bis er in den Fall komme und frage; wenn er aber in Verbotenes verfalle, dessen Verbot er nicht wisse, so sei er ein Ungläubiger; über die Kinder aber behaupteten sie die

---

*) Ueber den Ausdruck *Haus der Flucht* vgl. Wolff, *Die Drusen und ihre Vorläufer* S. 119. 208. 212.

Meinung der Thâlibîja, dass die Kinder der Gläubigen gläubig, die Kinder der Ungläubigen ungläubig seien; und sie stimmten den Kadarîja in Beziehung auf das Kadar bei, indem sie sagten, dass Gott es ganz den Menschen überlasse, und bei den Handlungen der Menschen keinen Willen habe. Die grosse Masse der Baihasîja sagte sich aber von ihnen los. Ein Theil der Baihasîja behauptete, dass derjenige, welcher in Verbotenes verfalle, seines Unglaubens nicht zu bezüchtigen sei, bis seine Sache vor den Imâm und Vorgesetzten gekommen sei, und dieser ihn bestrafe, und Alles, worüber es keine Strafbestimmungen gäbe, sei verziehen; ein Theil von ihnen behauptete, dass Trunkenheit, wenn sie durch berauschendes Getränk hervorgebracht ist, erlaubt sei, und der Berauschte für das, was er in ihr spricht und thut, nicht bestraft werde. Die ʾAunîja behaupten, [95] dass Trunkenheit Unglauben sei, bezeugen aber nicht, dass es Unglauben sei, so lange nicht eine andere schwere Sünde damit verbunden sei z. B. Unterlassung des Gebetes oder (falsche) Anschuldigung eines Keuschen. Zu den Chawâridsch gehören auch die Anhänger des Szâliḣ Ibn Misraḣ, wir haben aber nicht von ihm erfahren, dass er einen Ausspruch vorgebracht habe, wodurch er sich von seinen Genossen unterschied; er lehnte sich aber gegen Bischr Ibn Marwân auf und es wurde gegen ihn Bischr Ibn al-ʿHârith Ibn ʾOmaira oder al-Aschâth Ibn ʾOmaira al-Hamadâni gesandt, welchen al-ʿHaddschâdsch, um ihn zu bekriegen, abschickte; und Szâliḣ wurde im Schlosse ʿHalula verwundet. Es trat aber an seine Stelle Schabîb Ibn Jazîd asch-Schaibâni mit dem Zunamen Abu adh-Dhaḣâri, welcher Kufa überwältigte und von dem Heere des al-ʿHaddschâdsch vierundzwanzig Heeresoberste tödtete, dann nach Ahwâz floh und in dem Strome von Ahwâz ertrank. Es erzählt al-Iamân, dass die Schubaibîja die Murdschia der Chawâridsch genannt seien, wegen dessen, was sie von dem Stehenbleiben bei der Sache des Szâliḣ mein-

ten. Es wird von ihm erzählt, dass er sich von jenem losgesagt und getrennt habe, dann sich aufgelehnt habe, um das Imâmat für seine Person in Anspruch zu nehmen. Lehre des Schubaib war dasjenige, was wir von den Lehren der Baihasîja mitgetheilt haben, nur dass seine Tapferkeit, seine Kraft und seine Zusammenkünfte mit den Gegnern zu dem gehört, was Keiner von den Chawâridsch aufweisen kann. Seine Geschichte ist in den Geschichtsbüchern mitgetheilt.

5. Die 'Adschârida.

Sie sind die Anhänger des 'Abd al-Karîm Ibn 'Adscharrad, welcher mit den Nadschadât in ihren Ketzereien übereinstimmte. Man erzählt, dass er zu den Anhängern des Abu Baihas gehört, dann aber gegen ihn aufgetreten und sich durch seine Behauptung getrennt habe, dass man sich von einem Kinde, bis es zum Glauben berufen worden, lossagen, die Berufung aber eintreten müsse, wenn es erwachsen sei, und dass die Kinder der Götzendiener mit ihren Vätern in die Hölle kämen; er war ferner der Ansicht, dass die (im Kriege erlangten) Güter nicht eher Beute wären, bis ihr Besitzer getödtet sei; sie hielten Freundschaft mit den Zuhausebleibenden, wenn sie ihre Gläubigkeit kannten, und waren der Meinung, die Auswanderung sei ein Werk über die Pflicht hinaus und kein Gebot, und erklärten schwere Sünden für Unglauben. Es wird von ihnen berichtet, dass sie die Aufnahme der *Sure* Jûsuf (Sur. 12.) in den Korân nicht anerkannt und gemeint hätten, es sei eine blosse Geschichte, indem sie behaupteten, eine Liebesgeschichte gehöre nicht in den Korân. Es waren aber ferner die 'Adschârida in mehrere Partheien zerspalten und jede Parthei hatte ihre besondere Ansicht; weil sie indessen zur Gesammtheit der 'Adschârida gehören, so haben wir sie nach Maassgabe der Theilung tabellenartig aufgeführt. [96]

a. Die Szaltîja.

Sie sind die Anhänger des ʿOthmân Ibn Abu afz-Szalt oder auch des afz-Szalt Ibn Abu afz-Szalt. Sie trennten sich von den ʾAdschârida durch die Behauptung: wir halten mit einem Manne Freundschaft, wenn er sich zum Islâm bekennt, und halten uns von seinen Kindern fern, bis sie erwachsen sind und den Islâm angenommen haben. Es wird aber von einer Parthei unter ihnen berichtet, dass sie behauptet haben, gegen die Kinder der Götzendiener und Gläubigen (gezieme) weder Freundschaft noch Feindschaft, bis sie erwachsen, und zum Glauben berufen seien, und entweder bekennen oder (den Glauben) verwerfen.

c. Die ʿHamzîja.

Sie sind die Anhänger des ʿHamza Ibn Adrak und stimmen mit den Maimûnîja in Beziehung auf das Kadar und ihre übrigen Ketzereien überein, ausser was die Kinder ihrer Gegner und der Götzendiener

b. Die Maimûnîja.

Sie sind die Anhänger des Maimûn Ibn Châlid*), welcher zur Hauptmasse der ʾAdschârida gehörte, nur dass er sich von ihnen dadurch trennte, dass er die Vorherbestimmung des Guten und Bösen von dem Menschen behauptete, und annahm, dass das Thun für den Menschen Schaffen und Hervorbringen sei, und behauptete, dass das *Vermögen* dem Thun vorangehe; und durch seine Behauptung, dass Gott das Gute wolle, nicht das Böse, und bei den Ungehorsamkeiten der Menschen mit seinem Willen nicht betheiligt sei. Es erwähnt ferner al-ʿHusain al-Kirâbîsi in seinem Werke, worin die Ansichten der Chawâridsch mitgetheilt werden, dass die Maimûnija die Ehe mit den Töchtern der Töchter und den Töchtern der Kinder der Brüder und Schwestern erlaubt hätten; und er behauptet, dass Gott die Ehe mit den Töchtern und den Töchtern der Brüder und Schwestern verboten habe,

*) Mawâk. ۳٥۷ nennt ihn Maimûn Ibn ʾImrân.

anbelangt, indem sie sagen, sie alle kämen in die Hölle. Es gehörte aber 'Hamza zu den Genossen des al-'Hufzain Ibn ar-Rukâd, welcher sich in Sidschistân gegen die Bewohner von Auk auflehnte. Der Châridschi Chalaf aber war verschiedener Meinung mit ihm über die Behauptung des Kadar und die Würdigkeit zu der Herrschaft, und es trennte sich Einer vom Anderen; 'Hamza hielt aber zwei Imâme zu derselben Zeit für zulässig, so lange die Predigt (des Glaubens) nicht übereinstimme und die Feinde nicht überwunden seien.

aber nicht die Ehe mit den Töchtern der Kinder dieser verboten habe. Es berichtet auch al-Kâbi und al-Aschâri von den Maimûnîja, dass sie die Aufnahme der *Sure* Jûsuf in den Korân nicht anerkennen, und die Tödtung des (tyrannischen) Fürsten allein und derer, welche an seiner Herrschaft Wohlgefallen haben, für nothwendig erklären; wer ihn aber nicht anerkenne, dürfe nicht bekriegt werden, ausser wenn er ihn unterstützt oder den Glauben der Chawâridsch geschmäht, oder Führer des Herrschers gewesen sei; die Kinder der Ungläubigen kommen ihrer Ansicht nach in das Paradies.

d. Die Chalafîja.

Sie sind die Anhänger des Chalaf al-Châridschi [97] und die Chawâridsch von Kirmân und Mukrân. Sie wichen von den 'Hamzîja in der Behauptung des Kadar ab und bezogen die Vorherbestimmung des Guten und Bösen auf Gott, indem sie darin der Lehre der Sunna folgten. Sie behaupteten, die 'Hamzîja widersprächen sich, da sie

e. Die Atrâfîja.

Sie sind eine Sekte, welche der Lehre des 'Hamza [97] über die Behauptung des Kadar anhängen, ausser dass sie die Leute der niederen Klassen wegen Unterlassung dessen, was sie vom Gesetze nicht wissen, entschuldigen, wenn sie das thun, dessen Nothwendigkeit sie von Seiten des Verstandes wissen; und dass sie durch den Verstand ge-

sagen: wenn Gott die Menschen wegen Handlungen, die er für sie vorherbestimmt habe, oder wegen etwas, was sie nicht gethan hätten, bestrafe, so wäre er ungerecht, und doch behaupten, dass die Kinder der Götzendiener in die Hölle kommen, auch wenn sie nichts gethan hätten, und des Götzendienstes nicht schuldig seien; und das sei das Wunderbarste von Widerspruch, was man sich denken könne.

f. Die Schuaibîja.

Sie sind die Anhänger des Schuaib Ibn Muhammad, welcher mit Maimûn zu der Gesammtheit der 'Adschârida gehörte, nur dass er sich von ihm lossagte, als er die Behauptung des Kadar aussprach. Es behauptete Schuaib, dass Gott die Handlungen der Menschen schaffe, der Mensch sich dieselben, was Kraft und Willen anlange, *aneigne*, über das Gute und Böse davon Rechenschaft zu geben habe, ihretwegen gebene Verpflichtungen behaupten, wie die Kadarîja es thun. Ihr Haupt war Ghâlib Ibn Schâdsil von Sidschistân; 'Abdallah as-Sarnûri aber war anderer Meinung als sie, und sagte sich von ihnen los. Zu ihnen gehörten die Muhammadîja, die Anhänger des Muhammad Ibn Zarak, der zu den Anhängern des al-'Hufzain (Ibn Rukâd) gehörte, sich später aber von ihm lossagte.

g. Die Chârimîja.

Sie sind die Anhänger des Chârim Ibn 'Ali *) und stimmen der Behauptung des Schuaib bei, dass Gott die Handlungen der Menschen schaffe und nur dasjenige seiner Herrschaft unterliege, was er wolle; und sie behaupteten die *Vollendung* (der Menschen), und dass Gott den Menschen nur gemäss demjenigen in Betreff des Glaubens, wovon er wisse, dass sie ihm am Ende ihres Lebens zugewandt seien, Freund werde, und

*) Diesen Namen hat der Cod. B des britischen Museums und der Cod. des East-India House. Cod. A des britischen Museums und Mawâk. S. ٣٥٧ nennen den Stifter der Sekte 'Hâzim Ibn 'Âfzim und die Sekte die 'Hâzimîja.

durch Lohn und Strafe Vergeltung erhalte, und dass Nichts ausser durch den Willen Gottes Existenz habe. Er theilte die Ketzerei der Chawâridsch in Betreff des *Imâmats* und der *Androhung*, die Ketzerei der 'Adschârida aber im Urtheil über die Kinder und im Urtheil über die Zuhausebleibenden und die Freundschaft und Lossagung.

sich von ihnen gemäss demjenigen in Betreff des Unglaubens, wovon er wisse, dass sie ihm am Ende ihres Lebens zugewandt seien, lossage, und dass er nicht aufhöre, seine Freunde zu lieben, seine Feinde zu hassen. Es wird von ihnen berichtet, dass sie in Sachen 'Ali's mit ihrer Meinung zurückhielten und die Lossagung von ihm nicht bestimmt aussprachen, in Betreff Anderer aber die Lossagung bestimmt erklärten.

6. Die Tha'âliba. [98]

Sie sind die Anhänger des Tha'laba *) Ibn Âmir, welcher mit 'Abd al-Karîm Ibn 'Adscharrad ganz und gar übereinstimmte, bis sie in Betreff der Kinder verschiedener Meinung wurden. Tha'laba nemlich sagte: wir sind mit ihnen, klein und gross, in Freundschaft, bis wir bei ihnen Läugnung der Wahrheit und Wohlgefallen an Ungerechtigkeit sehen; da sagten sich die 'Adschârida von Tha'laba los. Es wird von ihm auch überliefert, dass er behauptet habe, es gäbe für sie im Zustande der Kindheit keine Bestimmung über Freundschaft und Feindschaft, bis sie erwachsen wären und zum Glauben berufen würden; wenn sie ihn annähmen, so sei's gut, wenn sie läugneten, so seien sie ungläubig. Er war der Ansicht, die Allmosen von den Sklaven zu nehmen, wenn sie reich waren, und ihnen davon zu geben, wenn sie arm waren.

---

*) Mawâk. ٣٥٨ schreibt Tha'lab.

a. Die Achnasîja.

Sie sind die Anhänger des Achnas Ibn Kais aus der Gesammtmasse der Thaâliba; er trennte sich aber von ihnen durch den Ausspruch: ich spreche mich nicht über alle *Anhänger der Kibla*, welche sich im Aufenthaltsorte der *Furcht* befinden, bestimmt aus, ausser wessen Glauben gekannt wird, mit dem habe ich Freundschaft, oder wer ungläubig ist, von dem sage ich mich los; sie verbieten den Ueberfall, den Mord und den Diebstahl im Geheimen, und dass Einer von den *Anhängern der Kibla* eher mit Krieg überzogen werde, als bis er zum Glauben berufen sei, und wenn er sich weigere, werde er bekriegt, ausgenommen derjenige, den sie als ganz und gar abweichend von ihrer Meinung kennen. Man erzählt, dass sie die Ehe der gläubigen Frauen von den Götzendienern ihres Volkes mit solchen, welche schwere Sünden begangen haben, erlauben. Was aber die übrigen Fragen anbetrifft, so sind sie den Grundbegriffen der Chawâridsch zugethan.

b. Die Mâbadîja.

Sie sind die Anhänger des Mâbad Ibn 'Abd ar-Rahmân aus der Gesammtmasse der Thaâliba, welcher mit al-Achnas verschiedener Meinung in Betreff der Sünde war, die er in Beziehung auf die Verheirathung der gläubigen Frauen begehe, und mit Thâlaba über dasjenige verschiedener Meinung war, was jener über das Annehmen des Allmosens von den Sklaven bestimmte. Er sagte: ich sage mich deswegen nicht von ihm los, aber ich gebe auch meinen Eifer ihm zu widersprechen nicht auf; und er erlaubte, dass in dem Zustande der *Furcht* die Theile der Zehntabgabe sich auf einen Theil beschränkten.

c. Die Raschîdîja.

Sie sind die Anhänger des Raschîd at-Tûsi und werden auch 'Uschrîja (*Zehner*) genannt. Ihr Ursprung

war, dass die Tha'âliba bei dem, was durch Flüsse und Kanäle getränkt wird, die Hälfte des Zehnten für nothwendig hielten; Zijâd Ibn 'Abd ar-Rahmân unterrichtete sie davon, dass dabei der (ganze) Zehnte stattfinde, und dass Trennung von denen, welche vordem die Hälfte des Zehnten dabei behauptet hätten, nicht zulässig sei; ar-Raschîd aber sagte: wenn die Trennung von ihnen nicht erlaubt ist, so wollen wir thun, was sie gethan haben; und sie trennten sich darüber in zwei Sekten.

d. Die Schaibânîja. [99]

Sie sind die Anhänger des Schaibân Ibn Salama, welcher sich in den Tagen des Abu Muslim auflehnte; und er unterstützte diesen und 'Ali Ibn al-Kirmâni gegen Naszr Ibn Sajjâr. Er gehörte zu den Tha'âliba, aber nachdem er jene Beiden unterstützt hatte, sagten sich die Chawâridsch von ihm los. Als Schaibân nun getödtet war, sprach man von seiner Reue. Die Tha'âliba aber sagten: seine Reue ist nicht gültig, denn er hat solche getödtet, welche mit uns in der Lehre übereinstimmen, und ihre Güter genommen; die Reue dessen aber, welcher einen Gläubigen getödtet und seine Güter genommen hat, wird nur so angenommen, dass er sich selbst zur Vergeltung anbietet, und die Güter wieder erstattet, oder ihm dieses geschenkt wird. Zur Lehre Schaibân's gehört es, dass er das Dschabar behauptete, und mit Dschahm Ibn Szafwân in seiner Lehre vom Dschabar und der Läugnung der in der Zeit entstehenden Macht übereinstimmte. Es wird von Zijâd Ibn 'Abd ar-Rahmân asch-Schaibâni Abu Châlid überliefert, dass er gesagt habe, Gott sei nicht eher wissend, bis er für sich Wissen geschaffen habe, und dass die Dinge ihm nur bei ihrer Entstehung in der Zeit und bei ihrer Existenz bekannt würden. Es wird auch von ihm überliefert, dass er sich von Schaibân losgesagt und ihn für ungläubig erklärt habe, als er jene beiden Männer unterstützte. Die Hauptmasse der Schaibânîja lebte in Dschurdschân, Nasâ und Armenien, und

es waren 'Atîja al-Dschurdschâni und seine Anhänger, welche Freunde Schaibân's blieben und seine Reue behaupteten.

c. Die Mukarramîja.

Sie sind die Anhänger des Mukarram Ibn 'Abdallâh al-'Idschli. Er gehörte zu den Tha'âliba, trennte sich aber von ihnen durch seine Behauptung, der das Gebet Unterlassende sei ein Ungläubiger, nicht wegen der Unterlassung des Gebetes, sondern weil er unwissend über Gott sei; er dehnte dieses aber auf jede Todsünde aus, welche der Mensch begehe, und sagte, er sei nur ungläubig wegen seiner Unwissenheit über Gott. Die Sache sei die, dass von demjenigen, welcher von Gott wisse und (wisse), dass er seine geheimen und offenbaren Thaten kenne, und seinen Gehorsam und seinen Ungehorsam vergelte, nicht anzunehmen sei, dass er zum Ungehorsam vorschreiten und die Auflehnung versuchen werde, so lange er nicht diese Kenntniss unbeachtet und seine Verpflichtung unberücksichtigt lasse. Darüber habe der Prophet den Ausspruch gethan: der Unzucht Treibende treibt nicht Unzucht, wenn er Unzucht treibt und ein Gläubiger ist, der Stehlende stiehlt nicht, wenn er stiehlt und ein Gläubiger ist u.s.w. Sie widersprachen aber den Tha'âliba in diesem Ausspruche, und sie behaupteten den Glauben der *Vollendung* und die Bestimmung, dass Gott seine Verehrer nur liebe und sie hasse gemäss demjenigen, welchem sie zugethan sind bei der *Vollendung* des Todes, nicht gemäss ihren Handlungen, [100] in welchen sie sich befinden; denn auf das Beharren dabei könne man sich nicht verlassen, so lange der Mensch nicht das Ende seines Lebens und das Ziel seiner Laufbahn erreicht habe; dann aber, wenn er bei dem, was er glaube, geblieben sei, so sei das der *Glaube* und Gott sei sein Freund, wenn er aber nicht dabei geblieben sei, so sei er sein Feind; und so erfolge von Seiten Gottes die Bestimmung der Freundschaft und der Feindschaft nach

demjenigen, was er von ihm im Zustande der *Vollendung* wisse.

f. Die Mâlûmîja und die Madschhûlîja.

Sie waren der Hauptsache nach Chârimîja, ausser dass die Mâlûmîja behaupteten, wer Gott nicht nach allen seinen Namen und Eigenschaften kenne, sei unwissend über ihn, bis er dieses Alles wisse, und dann ein Gläubiger werde. Sie behaupteten ferner, das *Vermögen* falle mit dem Thun zusammen und das Thun werde vom Menschen geschaffen. Da sagten sich die Chârimija von ihnen los. Was aber die Madschhûlija anbetrifft, so behaupteten sie, wer einige von den Namen und Eigenschaften Gottes kenne, andere derselben nicht kenne, der kenne Gott bereits. Auch behaupteten sie, die Handlungen der Menschen würden von Gott geschaffen.

7. Die Ibâdhîja.

Sie sind die Anhänger des ʾAbdallâh Ibn Ibâdh, welcher sich in den Tagen des Marwân Ibn Muhammad auflehnte. Er schickte aber gegen ihn den ʾAbdallâh Ibn Muhammad Ibn ʾAtîja, und er kämpfte mit ihm bei Tabâla. Man erzählt, dass ʾAbdallâh Ibn Jahja al-Ibâdhi sein Genosse in allen seinen Verhältnissen und Behauptungen gewesen sei, und gesagt habe: diejenigen von den Leuten der Kibla, welche von uns abweichen, sind Ungläubige, nicht Götzendiener, und die Ehe mit ihnen ist zulässig, und ihre Beerbung ist erlaubt, und die Erbeutung ihrer Güter, nemlich der Waffen und des Gepäcks im Kriege ist erlaubt, das Uebrige ist verboten; verboten ist das Tödten derselben und ihre Gefangennehmung im Geheimen durch List, ausser nach Ansagung des Krieges und Angabe des Grundes. Sie behaupten, dass das Gebiet derer unter den Anhängern des Islâm, welche abweichender Ansicht von ihnen sind, Gebiet sei, wo die Einheit Gottes anerkannt werde, ausgenommen das Lager des Herrschers,

denn das sei Gebiet der Ungerechtigkeit. Sie gestatten das Zeugniss derer, welche abweichender Meinung sind, gegen ihre Freunde, und behaupten von denen, welche Todsünden begehen, dass sie Bekenner der Einheit (Gottes), aber nicht Gläubige seien. Al-Kâbi berichtet, dass nach ihrer Ansicht das Vermögen ein Accidenz unter den Accidenzen sei und dem Thun vorhergehe, wodurch das Thun geschehe; dass die Handlungen der Menschen durch Gott geschaffen würden, was das zeitliche Hervorbringen und Entstehenlassen anbetrifft, dass sie aber von dem Menschen in Wirklichkeit, nicht uneigentlich gesprochen, *angeeignet* würden. Sie nennen ihren Imâm nicht Amîr al-Mûminîn (Herrscher der Gläubigen), und sich selbst nicht Muhâdschirûn (dem Muhammad nach Madîna Gefolgte). Sie behaupten, die Welt werde ganz und gar untergehen, wenn die Leute der gesetzlichen Verpflichtung untergegangen sind. [101] Er sagt: es ist ihre allgemeine Ansicht, dass wer eine Todsünde begehe, in einen Unglauben der Ueppigkeit, nicht in einen Unglauben der Religionsgemeinschaft verfalle; sie sprechen sich nicht bestimmt über die Kinder der Götzendiener aus, und halten ihre Bestrafung nach dem Wege der Strafgerechtigkeit für zulässig, und auch ihr. Eingehen in das Paradies aus Gnade für zulässig. Es berichtet ferner al-Kâbi von ihnen, dass sie einen Gehorsam behaupten, durch welchen Gott nicht erstrebt werde, wie Abu-'l-Hudsail ihn behauptet. Dann sind sie aber verschiedener Ansicht, ob die Heuchelei Götzendienst zu nennen sei oder nicht? Sie sagen, dass die Heuchler zur Zeit des Gesandten Gottes Bekenner der Einheit gewesen seien, nur dass sie die Todsünden begangen haben, so dass sie Ungläubige in der Sünde, nicht durch den Götzendienst waren. Ihre Ansicht ist, dass jedes Gebot Gottes ein allgemeines und kein besonderes sei, und als Gebot für den Gläubigen und den Ungläubigen gelte, und dass im Korân keine (derartige) Besonderheit enthalten sei. Sie behaupten, dass Gott Nichts schaffe, das nicht einen Beweis seiner Einheit enthalte, und dass er nothwendi-

gerweise dadurch auf *Einen* hinweise. Ein Theil von ihnen sagte, es sei möglich, dass Gott einen Gesandten ohne *Beweis* schaffe und den Menschen das, was er ihm offenbare, als Gebot auferlege und dass es für ihn nicht nothwendig sei, Wunderthaten an den Tag zu legen, und dass dieses auch nicht für Gott nothwendig sei, nemlich dass er einen Beweis offenbare und Wunderthaten schaffe. Sie bilden eine Gemeinschaft Solcher, welche in ihren Lehren von einander getrennt sind, wie die Tha'âliba und die 'Adschârida getrennt sind.

a. Die 'Haffzîja.

Sie sind unter ihnen die Anhänger des 'Haffz Ibn Abû-'l-Mikdâm, welcher sich von ihnen dadurch unterschied, dass er behauptete, dass zwischen dem Götzendienst und dem Glauben *eine* Eigenschaft dazwischen liege, nemlich die Kenntniss Gottes als des Einen, so dass derjenige, welcher ihn erkannt habe, dann aber in Beziehung auf das Uebrige, als da sind Gesandter oder heilige Schrift oder Auferstehung oder Paradies oder Hölle ungläubig sei, oder eine schwere Sünde begehe, nemlich Unzucht, Diebstahl, Weingenuss, ein Ungläubiger sei, aber vom Götzendienste rein sei.

b. Die 'Hârithîja.

Sie sind die Anhänger des al-'Hârith al-Ibâdhi, welcher von den Ibadhîja durch seine Behauptung des Kadar nach der Lehre der Mu'tazila und des *Vermögens* vor dem Thun und durch die Annahme eines Gehorsames, durch welchen Gott nicht erstrebt werde, abwich.

c. Die Jazîdîja.

Sie sind die Anhänger des Jazîd Ibn Anîsa, welcher sagte, er halte Freundschaft mit den *ersten* Muhakkima vor den Azârika, und sage sich los von denen nach jenen mit Ausnahme der Ibadhîja, denn mit ihnen halte er Freundschaft. Er glaubte, dass Gott einen Gesandten [102] aus der Mitte der Perser schicken

und ihm ein Buch offenbaren werde, welches bereits im Himmel geschrieben sei, und es ihm als Ganzes mit einem Male offenbaren werde, und dass er das Gesetz Muħammads *des Auserwählten* verwerfen und der Religion der im Korân erwähnten Szâbia folgen werde; das seien aber nicht die Szâbia, welche in ʿHarrân und Wâsit sich fänden. Jazîd hielt aber Freundschaft mit denen von den *Schriftbesitzern*, welche den *Auserwählten* als Propheten anerkannten, wenn sie auch nicht zu seinem Glauben übertraten; und er behauptete, dass diejenigen, welche Strafen unterliegen, seien es Gleichgesinnte mit ihm oder Andere, Ungläubige und Götzendiener seien, und dass jede Sünde, klein oder gross, Götzendienst sei.

8. Die Szifrîja, die Zijâdîja.

Sie sind die Anhänger des Zijâd Ibn al-Afzfar und wichen von den Azârika, Nadschadât und Ibâdhîja in Mancherlei ab. *Dazu* gehört, dass sie die vom Kampfe zu Hause Bleibenden nicht für Ungläubige erklärten, wenn sie im Glauben und in der Ueberzeugung übereinstimmten, dass sie die Steinigung nicht abschafften und die Tödtung der Kinder der Götzendiener und ihren Unglauben und ihren ewigen Aufenthalt in der Hölle nicht festsetzten; dass sie behaupteten, die *Furcht* sei im Wort, aber nicht in der That zulässig. Sie behaupten: bei denjenigen Handlungen, für welche es eine Bezeichnung des Thäters giebt, wird der Name, durch welchen die Bezeichnung ihm anklebt, z. B. die Unzucht, der Diebstahl, die Schmähung, von demjenigen, welcher die That begeht, nicht überschritten, so dass er ein Unzüchtiger, Dieb, Schmäher, nicht aber ein Ungläubiger und ein Götzendiener genannt wird; durch schwere Vergehen aber, für welche es wegen der Grösse ihres Gewichtes keine Bezeichnung giebt, wie die Unterlassung des Gebetes, wird der Thäter zum Ungläubigen. Es wird von adh-Dhaħħâk, der zu ihnen gehörte, überliefert, dass er die Ehe mit gläubigen Frauen von den Ungläubigen ihres Vol-

kes in der Wohnung der *Furcht*, nicht aber in der Wohnung der Oeffentlichkeit erlaubt habe; und Zijâd Ibn al-Afzfar war der Ansicht, dass alle Zehntabgaben im Zustande der *Furcht* nur Einen Theil betragen. Es wird von ihm auch berichtet, dass er gesagt habe: wir sind Gläubige unserer Meinung nach, wissen aber nicht, ob wir bei Gott nicht aus dem Glauben herausgefallen sind. Er behauptete auch, der Götzendienst sei ein zwiefacher, der eine nemlich Gehorsam gegen den Satan und der andere Anbetung von Götzen, und der Unglaube sei ein zwiefacher, Unglaube gegen die (göttliche) Gnade und Unglaube durch Läugnung der Herrschaft Gottes, und die Lossagung sei eine zwiefache, Lossagung von denen, welche Strafen unterliegen, das sei ein Gebot der Sunna, und Lossagung von denen, welche Gott läugnen, das sei Gebot des Korân.

Wir wollen aber die Angaben der Lehren durch Aufzählung der Männer, welche zu den Chawâridsch gehörten, beschliessen. Zu den Früheren gehören: 'Ikrima, Abu Harûn al-'Abadi, Abu-'sch-Schâthâ, Isma'îl Ibn Samî'. Zu den Späteren gehören: al-Jamân, [103] Ibn Ribâb, der zuerst Thâlabi dann Baihasi war, 'Abdallâh Ibn Jazîd, Muhammad Ibn 'Harb, Jahja Ibn Kâmil, der Ibâdhi war. Zu ihren Dichtern gehören: 'Imrân Ibn 'Hattân, 'Habîb Ibn Dschadra, der Genosse des adh-Dhahhâk Ibn Kais. Zu ihnen gehört ferner Dschahm Ibn Szafwân, Abu Marwân Ghailân Ibn Muslim, Muhammad Ibn 'Isa, Burghûth Kulthûm Ibn 'Habîb al-Muhallabi, Abu Bakr Muhammad Ibn 'Abdallâh Ibn Schubaib al-Bafzri, 'Ali Ibn 'Harmila, Szâlih Kubba Ibn Szabîh Ibn 'Amr, Mûnas Ibn 'Imrân al-Bafzri, Abu 'Abdallâh Ibn Muslima, al-Fadhl Ibn 'Îsa ar-Rikâschi, Abu Zakarîja Jahja Ibn Afzfah, Abu-'l-'Husain Muhammad Ibn Muslim afz-Szâlihi, Abu Muhammad 'Abdallâh Ibn Muhammad Ibn al-'Hasan al-Châlidi, Muhammad Ibn Szadka, Abu-'l-'Husain 'Ali Ibn Zaid al-Ibâdhi,

Abu ʾAbdallâh Muḣammad Ibn al-Karrâm, Kulthûm Ibn ʿHabib al-Marâi al-Baſzri. Diejenigen aber, welche zur Seite wichen, so dass sie weder mit ʾAli in seinen Kämpfen, noch mit seinen Feinden waren, und welche sprachen: wir wollen uns nicht in den Strudel der Zwietracht stürzen, waren von den Gefährten ʾAbdallâh Ibn ʿOmar, Sʾâd Ibn Abu Wakkâſz, Muḣammad Ibn Muslima al-Anſzâri, Usâma Ibn Zaid Ibn ʿHâritha al-Kalbi, der Freigelassene des Gesandten Gottes; Kais Ibn Abu ʿHâzim aber sagte: ich bin mit ʾAli in allen seinen Lagen und Kämpfen gewesen, bis er am Tage von *Sziffîn* sprach: Fliehet zu den anderen Schaaren, fliehet zu denen, welche sagen, Gott und sein Gesandter haben gelogen, während ihr sprechet, Gott und sein Gesandter haben die Wahrheit gesprochen; da wusste ich, wie er über die allgemeine Uebereinstimmung dachte, und ich trennte mich von ihm.

II. Die Murdschia.

Der Ausdruck al-Irdschâ *) hat zwei Bedeutungen; die eine ist: *Nachsetzung*, man sagt nemlich: Ardschihi waachahu **) d. h. gieb ihm (und seinem Bruder) Zeit und setze ihn nach; und die zweite ist: *Hoffnung geben.* Was nun die Anwendung des Namens Murdschia auf die Sekte in der ersten Bedeutung anbetrifft, so ist sie richtig, denn sie setzten die That der Gesinnung und dem Glauben nach; aber auch in der zweiten Bedeutung ist sie deutlich, denn sie sagten, dass Ungehorsam beim Glauben nicht schade und Gehorsam beim Unglauben nicht nütze. Man sagt auch, dass al-Irdschâ [104] die Aufschiebung des Urtheils über einen, der eine schwere Sünde begangen hat, bis zur Auferstehung bedeute, so dass über ihn in der Welt kein Urtheil

*) Verbalnomen zu dem Particip Murdschi.

**) ارجه واخاه

ausgesprochen werde, ob er zu den Bewohnern des Paradieses oder der Hölle gehören werde. Darnach wären die Murdschia und die Wa'îdîja zwei sich gegenüberstehende Sekten. Man sagt auch al-Irdschâ bedeute die Zurücksetzung 'Ali's von der ersten Stufe auf die vierte; darnach wären die Murdschia und die Schîa sich gegenüberstehende Sekten. Von den Murdschia giebt es vier Klassen: Chawâridsch-Murdschia, Kadarîja-Murdschia, Dschabarîja-Murdschia und *reine* Murdschia. Zu den Kadarîja-Murdschia gehörte Muhammad Ibn Schubaib und afz-Szâlihi und al-Châlidi. Wir werden aber nur die Meinungen der *reinen* Murdschia hier aufzählen.

1. Die Jûnusîja.

Sie sind die Anhänger des Jûnus an-Numairi, welcher der Meinung war, dass der Glaube in der Kenntniss Gottes, in der Unterwerfung unter ihn, der Unterlassung des Stolzes gegen ihn und der Liebe im Herzen bestände, und dass derjenige, in welchem diese Eigenschaften vereinigt seien, ein Gläubiger sei; was es aber von Gehorsam ausser der Kenntniss gebe, gehöre nicht zum Glauben und seine Unterlassung schade der Wahrheit des Glaubens nicht, und es trete dafür keine Strafe ein, wenn der Glaube ein reiner und die Ueberzeugung eine wahrhafte sei. Er meinte ferner, dass Iblìs Kenntniss von Gott als dem *Einen* gehabt habe, nur dass er durch seinen Stolz gegen ihn ungläubig geworden sei: „Iblîs wollte nicht und war stolz und gehörte zu den Ungläubigen" (Sur. 2, 32.). Er sagte auch, in wessen Herz die Unterwerfung unter Gott und die Liebe zu ihm nach reiner Weise und sicherer Ueberzeugung Bestand habe, der weiche von ihm in Ungehorsam nicht ab, und wenn Ungehorsam von ihm ausgehe, so schade er seiner Reinheit und Ueberzeugung nicht, und der Gläubige gehe in das Paradies nur durch seine Reinheit und Liebe, nicht durch sein Handeln und seinen Gehorsam ein.

2. Die 'Obaidîja.

Sie sind die Anhänger des 'Obaid al-Mukattib *), von welchem erzählt wird, dass er gesagt habe, was ausser dem Götzendienste da sei, werde zweifelsohne (von Gott) verziehen, und dass dem Menschen, wenn er mit dem Bekenntniss der Einheit Gottes sterbe, die Sünden, welche er begangen und die Vergehungen, welche er auf sich geladen habe, nicht schadeten. Es berichtet aber al-Iamân von 'Obaid al-Mukattib und seinen Anhängern, dass sie gesagt haben, das Wissen Gottes höre nicht auf etwas Anderes-als-er zu sein, und sein Wort höre nicht auf etwas Anderes-als-er zu sein, und gleicherweise höre die Religion Gottes nicht auf etwas Anderes-als-er zu sein; und er war der Meinung, dass Gott nach ihrer Aussage die Gestalt eines Menschen habe, und er bezog darauf den Ausspruch Muhammad's: Adam ist nach der Gestalt des Barmherzigen geschaffen worden.

3. Die Ghassânîja. [105]

Sie sind die Anhänger des Ghassân Ibn al-Kûfi, welcher der Meinung war, dass der Glaube in der Kenntniss von Gott und seinem Gesandten und in dem Bekenntniss dessen bestehe, was Gott von dem durch den Gesandten Ueberbrachten (im Korân) offenbart habe, im Ganzen, nicht im Einzelnen, und dass der Glaube wachse und nicht vermindert werde. Er hatte die Ansicht, dass, wenn Jemand spräche: ich weiss wohl, dass Gott den Genuss des Schweines verboten hat, aber ich weiss nicht, ob das Schwein, welches er verboten hat, gerade dieses Schaaf oder ein anderes Thier ist, derselbe ein Gläubiger sei; und wenn er sage, dass Gott wohl die Wallfahrt nach der Kaba geboten habe, er nur nicht wisse, wo die Kaba sey, ob vielleicht in Indien, er gleichfalls

*) Mawâk. ٣٥٩ nennt ihn al-Mukâdsdsib.

ein Gläubiger sei. Sein Zweck dabei war aber (zu zeigen), dass solche Annahmen Dinge seien, die ausser dem Glauben lägen, nicht dass er in diesen Dingen Zweifel habe, denn einen Verständigen lasse sein Verstand nicht zweifeln, nach welcher Seite die Kåba liege, und der Unterschied zwischen dem Schwein und dem Schaaf sei offenbar. Es ist aber wunderbar, dass Ghassân von Abu 'Hanîfa seiner Lehre Gleichkommendes berichtete, und dass er ihn zu den Murdschia zählte. Vielleicht spricht er darin die Unwahrheit; aber in der That wurden Abu 'Hanîfa und seine Anhänger Murdschia der Sunna genannt, und viele Schriftsteller, welche die Ansichten verzeichnet haben, zählen ihn unter der Gesammtheit der Murdschia auf. Vielleicht ist aber der Grund davon, dass man von ihm, weil er den Glauben als die Fürwahrhaltung im Herzen, welche nicht vermehrt und nicht vermindert werde, erklärte, annahm, dass er die Handlung dem Glauben nachsetze. Wie wird aber der Mann, trotzdem dass er das Handeln gelernt hat, die Verwerfung des Handelns lehren? Er hatte einen anderen Grund, nemlich um den Kadarîja und Mûtazila, welche in der ersten Zeit auftraten, zu widersprechen; die Mûtazila nannten aber Alle, welche ihnen in Beziehung auf das Kadar entgegen waren Murdschia, und ebenso die Waîdîja von den Chawâridsch, so dass es nicht ferne liegt, dass der Beiname ihm nur von den beiden Sekten der Mûtazila und der Chawâridsch angeheftet wurde. Gott aber ist der Allwissende!

4. Die Thaubânîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Thaubân al-Murdschi, welche der Meinung waren, der Glaube bestehe in der Kenntniss und dem Bekenntniss von Gott und seinen Gesandten und von allem, was dem Verstande nach zu thun nicht freistehe, wovon aber die Unterlassung dem Verstande nach freistehe, das gehöre nicht zum Glauben; und das gesammte Handeln setzte er dem

Glauben nach. Zu denen, welche seine Meinung behaupteten, gehören Abu Marwân Ghailân Ibn Marwân ad-Dimaschki und Abu Schamir und Muwais*) Ibn 'Imrân [106] und al-Fadhl ar-Rikaschi und Muhammad Ibn Schubaib und al-'Attâbi und Szâlih Kubba. Ghailân aber behauptete die Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch den Menschen, und in Beziehung auf das Imâmat, dass es auch einem Nicht-Kuraischi zukommen könne, und dass jeder, welcher an dem Korân und an der Sunna festhalte, desselben würdig sei, dass es aber nur durch das übereinstimmende Urtheil der Gemeinde übertragen werde; das Wunderbare dabei ist, dass die Gemeinde darin übereinstimmt, dass es einem Nicht-Kuraischi nicht zukomme; und dadurch werden die Hilfsgenossen mit ihrem Anspruche abgewiesen (wenn sie sagen): von uns ein Amîr und von euch ein Amîr. Ghailân vereinigte aber so die drei Eigenschaften eines Kadari, Murdschi und Châridschi. Die Genossenschaft Derer nun, welche wir vorhin angeführt haben, war der übereinstimmenden Meinung, dass, wenn Gott einem Ungehorsamen bei der Auferstehung verziehe, er einem jeden ungehorsamen Gläubigen in gleicher Lage verzeihen würde, und wenn er Einen aus der Hölle entliesse, er denjenigen, der in gleicher Lage sei, entlassen würde; es ist aber wunderbar, dass sie die Behauptung, dass die Gläubigen von den Bekennern der Einheit ohne Zweifel aus der Hölle herauskämen, nicht bestimmt aussprachen. Es wird von Mukâtil Ibn Sulaimân berichtet, dass der Ungehorsam dem Bekenner der Einheit und des Glaubens nicht schade, und dass ein Gläubiger in die Hölle nicht eingehe. Das Wahre der Ueberlieferung von ihm ist aber, dass der ungehorsame Gläubige am Tage der Auferstehung auf der Brücke, welche über der Mitte der Hölle sich befin-

*) Mawâk. S. ٣٩٠ und Cod. B des britischen Museums nennen ihn Jûnus, vrgl. noch oben S. 61.

det, bestraft werde, indem das Feuer der Hölle und ihre Flamme ihn erreiche, so dass er nach Maassgabe seines Ungehorsams Schmerzen erleide, dann aber ins Paradies eingehe, wie eine Beere auf der Pfanne, die im Feuer brenne. Von Bischr Ibn 'Attâb al-Marîsi wird berichtet, dass er gesagt habe, wenn Gott die schweren Sünder in die Hölle habe kommen lassen, so würden sie dieselbe verlassen, nachdem sie für ihre Vergehungen gestraft wären, denn der ewige Aufenthalt darin sei eine Absurdität und wider die Gerechtigkeit. Man erzählt, der erste Murdschi sei al-'Hasan Ibn Mu'hammad Ibn 'Ali Ibn Abu Tâlib gewesen, und er habe über das Irdschâ die Schriften an die grossen Städte geschrieben, nur dass er die That dem Glauben nicht nachgesetzt habe, wie es die Jûnusîja und die 'Obaidîja unter den Murdschia behaupten; er urtheilte aber, dass der einer schweren Sünde Schuldige nicht ungläubig sei, da die Handlungen des Gehorsams und das Unterlassen des Ungehorsams nicht ein Grundbestandtheil des Glaubens wären, so dass mit ihrem Schwinden der Glaube schwinde.

5. Die Tûmanîja. [107]

Sie sind die Anhänger des Abu Mu'âds at-Tûmani, welcher der Meinung war, dass der Glaube das sei, was vor dem Unglauben bewahre, und die Bezeichnung von Eigenschaften, durch deren Aufgeben der Aufgebende ungläubig werde; wenn er auch nur eine von diesen Eigenschaften aufgebe, so sei er ungläubig, aber eine einzelne dieser Eigenschaften werde nicht Glaube, auch nicht ein Theil des Glaubens genannt; von jedem Ungehorsam, klein oder gross, behaupteten die Muslimûn aber nicht mit Uebereinstimmung, dass er ungläubig mache, sein Vollbringer werde nicht ein Gottloser genannt, aber man sage: er begeht eine Gottlosigkeit und ist ungehorsam. Er behauptete ferner, diese Eigenschaften seien die Kenntniss, das Fürwahrhalten, die Liebe, die Aufrichtigkeit und das Bekenntniss dessen, was der Prophet verkündet habe. Er sagte: wer das Gebet und das Fasten unterlässt, indem

er das für erlaubt hält, ist ungläubig, wenn er es aber nach ausdrücklicher Bestimmung unterlässt, ist er nicht ungläubig; und wer einen Propheten tödtet oder schlägt, ist ungläubig, nicht wegen des Tödtens und Schlagens sondern wegen der Leichtfertigkeit und der Feindschaft und des Zornes. Zu dieser Ansicht neigten auch Ibn ar-Rawandi und Bischr al-Marîsi, indem sie sagten, der Glaube sei das Fürwahrhalten im Herzen und mit der Zunge zusammengenommen, und der Unglaube sei das Verneinen und Läugnen; die Anbetung der Sonne, des Mondes und der Götzenbilder sei nicht Unglaube selbst, sondern ein Zeichen des Unglaubens.

6. Die Szâliħîja.

Sie sind die Anhänger des Szâliħ Ibn ʾAmr afz-Szâliħi und Muħammad Ibn Schubaib und Abu Schamir und Ghailân, welche alle die Ansichten der Kadarîja und Murdschia vereinigen; und obwohl wir uns die Bedingung gestellt, nur die Ansichten der *reinen* Murdschia anzuführen, so schien es uns doch bei diesen wegen ihrer Abweichung von den Murdschia in mancherlei Dingen angemessen (sie zu erwähnen). Was nun afz-Szâliħi anbetrifft, so behauptete er, der Glaube sei die Kenntniss Gottes im Allgemeinen, und das ist, dass die Welt gewiss einen Schöpfer habe, und der Unglaube sei die Unkenntniss desselben im Allgemeinen. Er sagte: die Behauptung dessen, der „ein Dritter von Drei" ausspricht, ist kein Unglaube, es wird aber nur von einem Ungläubigen öffentlich ausgesprochen; und er war der Meinung, dass die Kenntniss Gottes die Liebe und Unterwürfigkeit gegen ihn sei, und dass dies mit dem Nichtanerkennen des Gesandten bestehen könne; und dem Verstande nach sei es zulässig, dass man an Gott glaube und an den Gesandten nicht glaube, nur habe der Prophet ausgesprochen: derjenige, welcher nicht an mich glaubt, glaubt auch nicht an Gott. Er meinte ferner, das Gebet gehöre nicht zum Dienste Gottes, der Gottesdienst bestände nur im Glauben an ihn, und das

sei die Kenntniss seiner, nemlich *eine* Eigenschaft, welche weder vermehrt noch vermindert werde; und ebenso sei der Unglaube *eine* Eigenschaft, welche weder vermehrt noch vermindert werde. Was den Kadari-Murdschi Abu Schamir [108] anbetrifft, so war seine Meinung, dass der Glaube in der Kenntniss von Gott, der Liebe zu ihm und der Unterwürfigkeit gegen ihn im Herzen und in dem Bekenntniss über ihn bestehe, dass er Einer sei, dem Nichts gleiche, so lange nicht das Zeugniss der Propheten über ihn feststände; wenn aber das Zeugniss feststehe, so gehöre das Bekenntniss über sie und das Fürwahrhalten derselben zum Glauben; die Kenntniss aber und das Bekennen dessen, was sie von Seiten Gottes verkündet hätten, gehöre nicht zu dem eigentlichen Glauben, und jede Eigenschaft von den Eigenschaften, welche den Glauben ausmachen, sei nicht der Glaube auch nicht ein Theil des Glaubens; wenn sie aber vereinigt wären, seien sie alle zusammen der Glaube; und Bedingung bei den Eigenschaften des Glaubens sei die Kenntniss der Gerechtigkeit, worunter er die Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch den Menschen verstand, so dass nicht irgend etwas davon auf Gott übertragen werde. Ghailân Ibn Marwân aber von den Kadarîja-Murdschia war der Ansicht, dass der Glaube die zweite Kenntniss von Gott und die Liebe und Unterwürfigkeit gegen ihn sei und das Bekenntniss dessen, was der Gesandte verkündet habe, und dessen, was von Gott stamme; die erste Kenntniss sei eine natürliche, nothwendige; die Kenntniss nemlich ist seiner Grundlehre gemäss eine doppelte, die natürliche, das ist, dass man wisse, dass die Welt wie auch der Mensch selbst einen Schöpfer habe, und diese Kenntniss werde nicht Glaube genannt; Glaube sei nur die zweite Kenntniss, welche angeeignet werde.

Zum Schluss das Verzeichniss der Männer der Murdschia, wie sie überliefert werden: al-ʿHasan Ibn Muĥammad Ibn ʾAli Ibn Abu Tâlib, Sâîd Ibn Dschubair, Talik Ibn ʿHabîb, ʾAmr Ibn Murra, Muĥârib Ibn Dithâr, Mukâtil Ibn Sulaimân,

Dsarr, **ʾAmr Ibn Dsarr**, **ʿHammâd Ibn Abu Sulaimân**, **Abu ʿHanîfa**, **Abu Jûsuf**, **Muḥammad Ibn al-ʿHasan**, **Kudaid Ibn Dschaʿfar**. Alle diese waren Imâme der Ueberlieferung, welche die schweren Sünder wegen der Sünde nicht für Ungläubige erklärten, und ihr ewiges Bleiben in der Hölle nicht annahmen, im Gegensatze gegen die **Chawâridsch** und die **Kadarîja**.

Drittes Kapitel.

Die Schîʿa.

Sie sind diejenigen, welche vorzugsweise dem **ʾAli** anhingen und sein Imâmat und sein Chalifat nach einem offenbaren oder verborgenen Zeugnisse und Auftrage (Gottes) behaupteten, und welche den Glaubenssatz hatten, dass das Imâmat seinen Nachkommen nicht zu entziehen sei, wenn es aber (einem solchen) entzogen werde, so geschehe das durch Ungerechtigkeit der Anderen oder durch Furchtsamkeit von seiner Seite. Sie sagten: das Imâmat sei nicht ein gewöhnlicher Beruf, so dass er durch die Wahl des grossen Haufens zu übertragen und der Imâm durch die Berufung desselben anzustellen sei, sondern es sei eine Sache, die mit den Grundlehren zusammenhänge, [109] ein Grundpfeiler des Glaubens, welchen der Gesandte nicht habe vernachlässigen und hintenanstellen, auch nicht dem grossen Haufen überlassen und anheimgeben können; und es ist ihnen allen die Behauptung gemeinsam, dass (für den Imâm) eine Bezeichnung und ein Zeugniss nothwendig sei, ebenso die Annahme, dass die Imâme sich aller grossen und kleinen Sünden enthalten müssten, und die Behauptung des Anschlusses und der Lossagung in Wort, That und Glauben, ausgenommen im Zustande der *Furcht*. Einige der **Zaidîja** wichen jedoch hierin ab. Ueber die Weiterführung des Imâmats aber ist unter ihnen viel verhandelt worden und viel Abweichung, und bei jeder Weiterführung und bei jedem Stehenbleiben (in Betreff des Imâ-

mats) giebt es (verschiedene) Meinung und Lehre und Irrthum. Sie zerfallen in fünf Sekten: die Kaisânîja, die Zaïdîja, die Imâmîja, die Ghulâ und die Ismâîlîja. Einige von ihnen neigen sich in den Grundlehren der Ansicht der Mûtazila zu, Einige von ihnen der Sunna und Einige von ihnen der Verähnlichung (Gottes mit dem Menschen).

I. Die Kaisânîja.

Sie sind die Anhänger des Kaisân, des Freigelassenen von dem Fürsten der Gläubigen 'Ali, und, wie überliefert wird, des Schülers von dem Herrn Muhammad Ibn al-'Hanafîja, von welchem man den überschwänglichen Glauben hatte, dass er alle Wissenschaften innegehabt und von den beiden Herren alle Geheimnisse sich erworben habe, nemlich die Wissenschaft der allegorischen Erklärung und des mystischen Sinnes, die Wissenschaft der (himmlischen) Sphären und der Seelen. Gemeinsam war ihnen die Behauptung, dass der Glaube im Gehorsam gegen einen Menschen (den Imâm) bestehe, welche Behauptung sie dahin trieb, die gesetzlichen Fundamente, als da sind Gebet, Fasten, Allmosen, Wallfahrt und Anderes in allegorischer Weise auf Menschen zu deuten, so dass es Einige von ihnen zur Unterlassung der gesetzlichen Bestimmungen führte, nachdem sie zum Gehorsame gegen einen Menschen gelangt waren, Andere zum Unsicherwerden im Glauben an die Auferstehung, Andere zur Behauptung der Seelenwanderung, der Einwohnung Gottes, und der Rückkehr nach dem Tode. Was aber denjenigen anbetrifft, welcher bei *einem* (Imâm) stehen bleibt, indem er glaubt, dass er nicht sterbe, und dass es nicht möglich sei, dass er sterbe, bis dass er wiederkehre; und denjenigen, welcher das Imâmat in Wirklichkeit auf einen Anderen überträgt, dann aber über ihn schwach wird und in Betreff seiner hängen bleibt; und denjenigen, welcher die Bestimmung des Imâmats für sich in Anspruch nimmt ohne von dem Stammbaume zu sein — sie Alle sind Betäubte,

Verworfene; und was denjenigen anbetrifft, welcher die Ueberzeugung hat, dass der Glaube Gehorsam gegen einen Menschen sei, und welcher doch keinen Menschen, also auch keinen Glauben hat — bewahre uns Gott vor Verwirrung und vor dem Mangel nach der Fülle!

1. Die Muchtârîja.

Sie sind die Anhänger des àl-Muchtâr Ibn'Obaid, welcher Châridschi, dann Zubairi, dann Schîi' und Kaisâni wurde. [110] Er behauptete, dass das Imâmat nach 'Ali dem Muhammad Ibn al-'Hanafîja zukomme, nach anderer Ueberlieferung aber erst nach al-'Hasan und al-'Husain; er berief die Menschen zu ihm und machte bekannt, dass er zu seinen Leuten und Werbern gehöre, und erwähnte viele eitele Wissenschaften, die er ihm zuschrieb. Als aber Muhammad Ibn al-'Hanafîja das in Erfahrung gebracht hatte, sagte er sich von ihm los und machte seinen Anhängern bekannt, dass er die Menschen darin nur täusche, damit seine Sache Fortgang habe und die Menschen sich um ihn sammelten. Es knüpfte sich aber bei ihm Alles an zwei Dinge, erstens an seine Beziehung zu Muhammad Ibn al-'Hanafîja, was das Wissen und die Berufung anlangt, und zweitens an sein Bestreben den al-'Husain zu rächen, und an seine bei Tag und Nacht unausgesetzte Beschäftigung mit der Bekämpfung der Ungerechten, welche den Mord des al-'Husain herbeiführten. Zu der Lehre des al-Muchtâr gehörte aber, dass er eine *Sinnesänderung* bei Gott für möglich hielt, und diese Sinnesänderung hatte bei ihm verschiedene Bedeutungen; die Sinnesänderung im Wissen besteht darin, dass ihm das Gegentheil von dem klar wird, was er wusste, — ich meine, kein Verständiger wird diesem Glauben beistimmen; die Sinnesänderung im Wollen darin, dass ihm das Rechte als Gegentheil von dem erscheint, was er gewollt und bestimmt hat; und die Sinnesänderung im Befehl darin, dass er etwas gebietet, dann aber nachher das Gegentheil davon gebietet, — Einer, welcher die Abroga-

tion nicht für zulässig hielt, meinte also, dass die verschiedenen Gebote in den verschiedenen Zeiten eins nach dem anderen umgewandelte seien. Al-Muchtâr kam aber zur Annahme der Behauptung dieser Aenderung nur, weil er sich das Wissen von zukünftigen Zuständen anmasste, sei es durch eine Offenbarung, die ihm zugekommen, sei es durch eine Botschaft von Seiten des Imâm. So geschah es, dass er, wenn er seinen Anhängern das Eintreten einer Begebenheit verheissen hatte, und die Wirklichkeit mit seinem Worte zusammentraf, dieses als Beweis für die Richtigkeit seiner Verkündigung angab; wenn die Wirklichkeit aber nicht übereinstimmte, so sagte er: es hat eurem Herrn anders gefallen; und er machte keinen Unterschied zwischen der *Abrogation* und der *Aenderung*. Er sagte: wenn die Abrogation bei den Gesetzen zulässig ist, so ist auch die Aenderung bei den Mittheilungen zulässig. Man erzählt auch, dass der Herr Muhammad Ibn al-'Hanafîja sich von al-Muchtâr lossagte, als er erfuhr, dass er den Menschen verwirrte Begriffe darüber beigebracht habe, dass er zu seinen Werbern und seinen Leuten gehöre; sowie dass er sich der Irrthümer wegen lossagte, welche al-Muchtâr aufbrachte, verderbliches allegorisches Zeug und aufgeputzte Lügen. Zu seinen Lügen gehörte, dass er einen alten Sessel besass, den er mit gestickter Seide bedeckt und mit allerlei Zierrath geschmückt hatte, und behauptete, derselbe gehöre zu den Geräthen des Fürsten der Gläubigen 'Ali, [111] und vertrete bei uns die Stelle der Bundeslade der Banu Isrâîl; und wenn er zum Kampfe gegen seine Feinde ging, stellte er denselben frei und offen vor die Schlachtlinie hin, und sprach: Kämpfet und euer ist der Sieg und der Triumph, dieser Sessel vertritt bei euch die Stelle der Bundeslade bei den Banu Isrâîl, und in ihm befindet sich die Majestät (Schechina) und die Furcht (Gottes), und die Engel steigen von oben zu eurer Hilfe herab. Die Geschichte von den weissen Tauben, welche in der Luft erschienen, nachdem er seinen Leuten verkündigt hatte, dass die

Engel in der Gestalt weisser Tauben herabsteigen würden, ist bekannt; auch die rythmischen Reden, welche er verfasste, sind als frostiges Machwerk allgemein bekannt. Dass er sich auf Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja bezog, dazu veranlasste ihn der gute Glaube der Menschen an diesen und die Liebe, womit Aller Herzen gegen denselben erfüllt waren. Dieser Herr aber hatte vieles Wissen, ausgezeichnete Kenntniss, scharfen Verstand und klare Einsicht in die Folgen; er, den schon der Fürst der Gläubigen mit den Verhältnissen der Verkündigungen (in öffentlichen Dingen) bekannt, und mit den Wegen der Wissenschaften vertraut gemacht hatte; er, welcher die Abgeschlossenheit gewählt und das Dunkel dem Bekanntsein vorgezogen hatte. Man sagt auch, dass er mit der Wissenschaft des Imâmats betraut gewesen sei, bis das Anvertraute zu den Berechtigten gekommen sei, und dass er die Welt nicht eher verlassen, bis er es in seinem Bestehen festgestellt. Der Herr al-ʿHimjari aber und Kuthajjir, der Dichter, gehörten zu denen, die ihm anhingen. Kuthajjir hat über ihn folgende Verse gesprochen:

Ja, vier der Imâme sind's, vier Herrn des Rechtes,
Die Gott in dem Stamm Kuraisch huldvoll erweckt hat;
'Ali und desselben Stamm's drei wackre Söhne,
Die keines Gebrechens Mal, kein Fehl befleckt hat.
Der *Eine*, im Glauben rein, voll hehrer Wahrheit,
Der *Andre*, den Karbalâ uns nun verdeckt hat;
Und *Er*, der des Todes Trunk nicht eher kostet,
Bis seiner Beritt'nen Fahn' hoch er gereckt hat,
Ja *Er*, in der Einsamkeit Ridhwa's verborgen,
Wo lang' er des Honigseims und Quells geschmeckt hat.

Der Herr al-ʿHimjari aber glaubte auch, dass er nicht gestorben sei, und dass er im Berge Ridhwa zwischen einem Löwen und Parder weile, die ihn beschützen, und dass bei ihm zwei reichliche Quellen seien, die Wasser und Honig strömen, und dass er nach seiner Verborgenheit zurückkehren und die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen werde, wie sie (jetzt) mit Ungerechtigkeit erfüllt sei. Und er war der Erste in Betreff der Bestimmung

über die Verborgenheit (des Imâm) und die Wiederkehr nach der Verborgenheit, [112] welche die Schîá aufstellten, und es verbreitete sich dieselbe unter einem Theil der Sekte, bis sie zum Glaubensartikel und Fundamente der Lehre der Schîá wurde. Dann wurden die Kaisânîja nach dem Hinscheiden des Muhammad Ibn al-'Hanafîja verschiedener Ansicht und jede Verschiedenheit wurde zu einer besonderen Lehre.

2. Die Hâschimîja.

Sie sind diejenigen, welche dem Abu Hâschim Ibn Muhammad Ibn al-'Hanafîja folgten, und behaupteten, dass Muhammad Ibn al-'Hanafîja zur Barmherzigkeit Gottes und seiner Gnade eingegangen sei, das Imâmat aber von ihm auf seinen Sohn Abu Hâschim übergegangen sei. Sie behaupten, jener habe diesem die Geheimnisse der Wissenschaften eröffnet, und ihn mit den Wegen der Zusammenstimmung der (himmlischen) Sphären mit den Seelen und der Bedeutung der Offenbarung nach der allegorischen Erklärung und der Bildung des Aeusserlichen gemäss dem Inneren vertraut gemacht. Sie sind der Meinung, dass jedes Aeusserliche ein Innerliches habe, jede Person einen Geist, jede Offenbarung einen allegorischen Sinn, jedes Abbild in dieser Welt eine Wirklichheit in jener Welt habe, und dass das, was in den Sphären von den Kenntnissen und den Geheimnissen zerstreut sei, in der menschlichen Persönlichkeit vereinigt sei; und das sei das Wissen, welches 'Ali seinem Sohne Muhammad Ibn al-'Hanafîja ganz besonders mitgetheilt habe, und der habe dieses Geheimniss seinem Sohne Abu Hâschim mitgetheilt, und jeder, in welchem dieses Wissen vereinigt sei, der sei in Wahrheit der Imâm. Nach Abu Hâschim theilten sich aber seine Anhänger in fünf Sekten. Eine Sekte behauptete, dass Abu Hâschim gestorben sei, nachdem er sich von Syrien in das Land von Scharâ begeben hatte, und dass er zu Gunsten des Muhammad Ibn 'Ali Ibn 'Abdallâh Ibn 'Abbâs testamentirt habe, und

das Vermächtniss bei seiner Familie geblieben sei, bis das Chalifat an Abu-'l-'Abbâs kam. Sie behaupten, dass jene wegen der ununterbrochenen Abstammung ein Recht auf das Chalifat gehabt haben, denn als der Gesandte Gottes gestorben sei, habe sein Oheim al-'Abbâs das erste Anrecht auf die Erbschaft gehabt. Eine andere Sekte war der Ansicht, dass das Imâmat nach dem Tode des Abu Hâschim dem Sohne seines Bruders al-'Hasan Ibn Ali Ibn Muhammad Ibn al-Hanafîja gebühre. Eine andere Sekte war der anderen Meinung, dass Abu Hâschim zu Gunsten seines Bruders 'Ali Ibn Muhammad und 'Ali zu Gunsten seines Sohnes al-'Hasan testamentirt haben, so dass nach ihrer Ansicht das Imâmat bei den Banu-'l-'Hanafîja geblieben und nicht zu Anderen übergegangen sei. Eine andere Sekte behauptete, dass Abu Hâschim zu Gunsten des 'Abdallâh Ibn 'Amr Ibn 'Harb al-Kindi testirt habe, und dass das Imâmat von den Banu Hâschim auf 'Abdallâh gekommen [113], und der Geist des Abu Hâschim auf ihn übergegangen sei; aber der Mann kehrte nicht zum Wissen und zur Religiösität zurück, und es erfuhren Einige aus der Mitte des Volkes seine Falschheit und Lüge, da wandten sie sich von ihm ab, und behaupteten das Imâmat des 'Abdallâh Ibn Mu'âwîja Ibn 'Abdallâh Ibn Dscha'far Ibn Abu Tâlib. Es gehörte zur Lehre des 'Abdallâh, dass die Geister von einer Persönlichkeit zur anderen übergehen, und dass der Lohn und die Strafe auf diese Persönlichkeiten kommen, seien es menschliche oder thierische Persönlichkeiten. Er behauptet, der Geist Gottes sei von einem zum anderen gewandert, bis er zu ihm gekommen sei, und in ihm wohne, und er beanspruchte die Göttlichkeit und das Prophetenthum zugleich, sowie dass er das Verborgene wisse; seine Anhänger, die Thoren, beteten ihn demnach an und läugneten die Auferstehung, weil sie glaubten, dass die Seelenwanderung in der Welt und der Lohn und die Strafe bei diesen Persönlichkeiten stattfinde. Er erklärte nem-

lich den Ausspruch Gottes: „über diejenigen, welche glauben und die guten Werke verrichten, kommt keine Verschuldigung bei dem, was sie geniessen" (Sur. 5, 94.) allegorisch dahin, dass derjenige, welcher zum Imâm gelange und ihn kenne, der Schuld bei allem, was er geniesse, entnommen werde und zur Vollkommenheit gelange. Von ihm haben die Churramîja und die Mazdakîja in 'Irâk ihren Ursprung; es kam aber 'Abdallâh in Churâsân um, und seine Genossen trennten sich. Einige von ihnen behaupteten, dass er noch lebe, nicht gestorben sei und wiederkehren werde; Andere sagten: nein, er ist gestorben, und sein Geist ist auf Isĥak Ibn Zaid Ibn al-'Hârith al-Anſzâri übergegangen; das sind die 'Hârithîja, welche das Verbotene erlaubten, und ein Leben führten, wie wenn sie keine gesetzliche Verpflichtung hätten. Zwischen den Anhängern des 'Abdallâh Ibn Mu'âwija und den Anhängern des Muĥammad Ibn 'Ali war aber heftiger Streit über das Imâmat, denn Jeder von Beiden machte auf das Vermächtniss des Abu Hâschim Anspruch, und das Vermächtniss beruhte nicht auf einem Fundamente, worauf man Vertrauen hatte.

3. Die Bunânîja.

Sie sind die Anhänger des Bunân Ibn Sim'ân an-Nahdi*), welche die Uebertragung des Imâmats von Abu Hâschim auf jenen behaupteten. Er gehörte zu den Ghulâ, welche die Gottheit 'Ali's, des Fürsten der Gläubigen, behaupteten. Er sagte: es wohnte in 'Ali ein göttlicher Theil, der mit seinem Körper vereinigt war, und durch ihn wusste er das Verborgene, wenn er die kommenden Dinge vorher verkündigte und seine Verkündigung richtig war; durch ihn bekämpfte er die Ungläubigen und

---

*) Mawâk. S. ٣٤٤ wird Bunân mit seinen Anhängern gleichfalls zu den Ghulâ gezählt und noch at-Tamîmi und al-Jamani genannt.

ihm wurde der Sieg und der Triumph; durch ihn riss er das Thor von Chaibar heraus und [114] von ihm hat er ('Ali) gesagt: „bei Gott! ich habe das Thor von Chaibar nicht durch körperliche Kraft, und nicht durch eine aus leiblicher Nahrung hervorgebrachte Bewegung herausgerissen, sondern ich habe es durch eine überirdische Kraft, welche durch das Licht ihres Herrn leuchtete, herausgerissen." Die überirdische Kraft war also in seiner Seele wie die Leuchte in dem Fenster und das göttliche Licht wie das Licht in der Leuchte. Er hat behauptet, 'Ali werde oft zu gewisser Zeit erscheinen, und dass in dem Ausspruche Gottes: „Erwarten sie etwa nur, dass Gott in dem Schatten der Wolken zu ihnen kommen werde?" (Sur. 2, 206.), 'Ali gemeint sei; er sei es, der in dem Wolkenschatten kommen werde, und der Donner sei seine Stimme, der Blitz sein Lachen. Ferner masste sich Bunân an, dass der göttliche Theil durch eine Art Seelenwanderung auf ihn übergegangen sei und er deshalb des Imâmates und des Chalifates würdig sei; und dies sei der Theil, wodurch Adam der Anbetung der Engel würdig geworden sei. Er war auch der Meinung, dass der Gegenstand seiner Verehrung die Gestalt eines Menschen habe Glied für Glied, Theil für Theil; und er sagte, er werde ganz und gar untergehen, ausgenommen sein Antlitz, wegen des göttlichen Ausspruches: „Jedes Ding geht zu Grunde ausgenommen sein Antlitz" (Sur. 28, 88.). Aber ungeachtet dieser schmählichen Verworfenheit schrieb er an Muhammad Ibn 'Ali Ibn al-'Husain al-Bâkir, und lud ihn zu sich ein, und in seinem Briefe stand: Sei Heil, und du bist Heil, und bist über das Heil erhaben, aber du weisst nicht, wo Gott das Prophetenamt hinverlegt. Al-Bâkir aber befahl, dass der Bote sein Papier, was er gebracht, verzehre; er that es und starb sogleich. Der Name des Boten war 'Omar Ibn Abu 'Afîf. Es hatten sich aber bereits eine Menge um Bunân Ibn Simân gesammelt und waren seiner Lehre ergeben, da tödtete ihn deswegen Châlid Ibn 'Abdallâh al-Kasri.

4. Die Rizâmîja.

Sie sind die Anhänger von Rizâm, dem Sohne eines unbekannten Vaters, und liessen das Imâmat von ʾAli auf seinen Sohn Muḣammad, dann auf dessen Sohn Abu Hâschim, dann von ihm auf ʾAli Ibn ʾAbdallah Ibn ʾAbbâs durch Vermächtniss übergehen, dann führten sie es weiter auf Muḣammad Ibn ʾAli, und Muḣammad testirte zu Gunsten seines Sohnes Ibrahîm, des Imâms; und der war der Gefährte des Abu Muslim, welcher ihn zu sich berief und sein Imâmat behauptete. Sie traten hervor in Churâsân in den Tagen des Abu Muslim, so dass gesagt wurde, dass Abu Muslim dieser Lehre anhänge, weil sie das Imâmat auf Abu Muslim übertrügen; da sprachen sie zu ihm: übernimm das Imâmat; und sie behaupteten die Einwohnung des Geistes Gottes in ihm; und deswegen habe [115] er (Gott) ihn gegen die Banu Umajja unterstützt, bis er sie sämmtlich getödtet hatte. Sie behaupteten auch die Seelenwanderung der Geister. Al-Mukannåʾ aber, welcher gemäss den Lügen, die er vorbrachte, die Gottheit für sich in Anspruch nahm, war im Anfange dieser Lehre zugethan, und es folgten ihm die Mubajjidha (Weissgekleidete) nach jenseit des Oxus. Und diese sind eine Klasse von den Churramîja, welche die Verwerfung der Gebote lehren, und behaupten, die Religion bestände lediglich in der Erkenntniss des Imâms. Einige von ihnen sind der Ansicht, dass die Religion in zwei Dingen bestehe, Erkenntniss des Imâms und Leistung der Treue; und dass derjenige, welchem die beiden Stücke zukommen, zum Zustande der Vollkommenheit gelangt, und aller gesetzlichen Verpflichtung enthoben sei. Zu ihnen gehören auch solche, welche das Imâmat auf Muḣammad Ibn ʾAli Ibn ʾAbdallâh Ibn ʾAbbâs von Abu Hâschim Ibn Muḣammad Ibn al-ʿHanafîja durch Vermächtniss und auf keinem anderen Wege kommen lassen. Abu Muslim Szâḣib ad-Daula war im Anfange der Lehre der Kaisânîja zu-

zugethan und hatte von ihren Werbern die Wissenschaften, welche ihnen eigenthümlich waren, erlernt und er erfuhr von ihnen, dass diese Wissenschaften ihnen nur anvertraut seien; er suchte aber denjenigen, welcher selbstständig darin wäre, und schickte darum an afz-Szâdik Dschâfar Ibn Muhammad die Botschaft: ich verkündige das Wort, und rufe die Menschen von der Herrschaft der Banu Umajja zu der Herrschaft der *Familie des Hauses* (des Propheten), und wenn du damit zufrieden bist, so bedarf es weiter nichts für dich. Es antwortete ihm aber afz-Szâdik: du bist nicht mein Mann, und die Zeit ist nicht meine Zeit. Da wandte er sich zu Abu-'l-'Abbâs Ibn Muhammad, und bekleidete ihn mit dem Chalifate.

II. Die Zaidîja.

Sie sind die Anhänger des Zaid Ibn 'Ali Ibn al-'Husain Ibn 'Ali, und liessen das Imâmat in den Nachkommen der Fâtima weitergehen, und hielten es nicht für zulässig, dass es auf Andere übergehe; nur waren sie der Meinung, es könne jeder Fâtimi, welcher verständig, enthaltsam, tapfer, freigebig sei, und mit dem Anspruch des Imâmats aufgetreten sei, ein Imâm sein, dem Gehorsam gebühre, gleichviel ob er von al-'Hasan oder von al-'Husain abstamme. Deswegen behauptete eine Parthei von ihnen das Imâmat des Muhammad und des Ibrahîm, der beiden Imâme, der beiden Söhne des 'Abdallah Ibn al-'Hasan Ibn al-'Hasan Ibn 'Ali, welche in den Tagen al-Manfzûr's auftraten und darüber getödtet wurden; sie halten nemlich das Auftreten zweier Imâme, welche beide jene Eigenschaften in sich vereinigen, an zwei Orten für zulässig, und einem Jeden von beiden gebühre Gehorsam. Nachdem aber Zaid Ibn 'Ali jene Lehre angenommen hatte, [116] wollte er die *Wurzeln* (Grundlehren) und die *Zweige* (Folgerungen) sich aneignen, um durch die Wissenschaft geschmückt zu sein; er wurde also in den *Wurzeln* der Schüler des

W â ſ z i l I b n 'A t â a l - G h a z z â l, des Hauptes der M û t a z i l a, obwohl W â ſ z i l glaubte, dass sein Urgrossvater 'A l i I b n A b u T â l i b bei dem Kampfe, welcher zwischen ihm und den Theilnehmern an der *Kameelschlacht* und den Leuten von *Syrien* (in der Schlacht bei S z i f f î n) stattfand, nicht ganz in der Ordnung gehandelt habe, und dass eine der beiden Partheien sich der Sünde *nicht an sich selbst* schuldig gemacht habe. Er erlernte von ihm also die Lehre der M û t a z i l a und alle seine Genossen wurden M û t a z i l a. Es gehörte aber zu seiner Lehre, dass das Imâmat des (in der Vorzüglichkeit) Uebertroffenen trotz des Vorhandenseins des Vorzüglichsten zulässig sei. Er sagte demnach: 'A l i I b n A b u T â l i b war der Vorzüglichste der *Gefährten*, nur dass das Chalifat dem A b u B a k r übertragen wurde einer Angemessenheit wegen, die man ins Auge fasste, und eines den Glauben angehenden Grundes wegen, den man berücksichtigte, nemlich der Beschwichtigung des Hasses der Zwietracht und der Besänftigung der Gemüther des Volkes wegen; denn die Zeit der Kämpfe, welche in den Tagen des Prophetenthums stattfanden, war eben erst vorüber, und das Schwert des Fürsten der Gläubigen 'A l i war noch nicht trocken von dem Blute der Götzendiener unter den K u r a i s c h i, und der Hass in der Brust des Volkes suchte Rache, wie sie auch beschaffen sein mochte, so dass die Herzen ihm nicht ganz und gar zugeneigt waren, und die Nacken sich nicht völlig unter ihn beugen wollten; es war also angemessen, dass bei diesem Zustande Jemand auftrat, den sie als einen sanften und menschenfreundlichen Mann kannten, als in den Jahren vorgerückt, als einen der Aeltesten im Islâm und der Freundschaft mit dem Gesandten Gottes; nur als er während seiner Krankheit, an welcher er starb, damit umging 'O m a r I b n a l - C h a t t â b mit der Herrschaft zu bekleiden, siehst du, dass die Leute Geschrei erhoben und sprachen: wahrlich du hast einen bösen und harten Mann zu unserem Herrscher gemacht; sie waren nemlich mit dem Fürsten der Gläubigen 'O m a r wegen seiner Heftigkeit und Grausamkeit

und Strenge in Betreff der Religion und Härte gegen die Feinde nicht zufrieden, bis Abu Bakr sie beruhigte; und so war es zulässig, dass der Uebertroffene Imâm wurde, obwohl der Vorzüglichste vorhanden war; aber sie wandten sich wiederholt an ihn bei den Urtheilen und er entschied mit seinem Urtheil in den Angelegenheiten. Als aber die Schîá von Kufa diese seine Ansicht hörten und erfuhren, dass er sich nicht von den beiden Schaich's (Abu Bakr und 'Omar) lossage, lehnten sie sich gegen ihn auf, bis sein Schicksal ihn traf, und sie wurden Râfidha genannt. Zwischen ihm und zwischem seinem Bruder Muhammad al-Bâkir fand ein Streit statt nicht in dieser Beziehung, [117[sondern sofern er Schüler des Wâfzil Ibn 'Atâ geworden war, und die Wissenschaft von dem erlernt hatte, welcher es für möglich erklärte, dass sein Urgrossvater bei dem Kampfe gegen die Bundbrüchigen und Gottlosen und diejenigen, welche über das Kadar anders als die *Familie des Hauses* lehrten, Sünde auf sich geladen habe, und sofern er die Auflehnung für eine Bedingung erklärte, dass der Imâm Imâm sei, bis dass er eines Tages zu ihm sagte: nach Maassgabe deiner Lehre ist dein Vater kein Imâm gewesen, denn er hat sich niemals aufgelehnt und der Auflehnung zugewandt. Nachdem Zaid Ibn 'Ali getödtet und gekreuzigt war, trat nach ihm Jahja Ibn Zaid als Imâm auf, und ging nach Churâsân und es sammelte sich um ihn eine grosse Anzahl; es war ihm aber bereits von afz-Szâdik Dscháfar Ibn Muhammad die Verkündigung zugekommen, dass er getödtet werden würde, wie sein Vater, und gekreuzigt werden würde, wie sein Vater; und die Sache geschah an ihm, wie sie verkündet war. Nach ihm wurde die Herrschaft auf Muhammad und Ibrahîm, die *beiden Imâme*, übertragen, welche in Madîna sich auflehnten, und Ibrahîm ging nach Bafzra; um beide sammelten sich Anhänger, aber auch sie Beide wurden getödtet. Afz-Szâdik hatte ihnen alles, was an ihnen erfüllt wurde, vorherverkündigt und ihnen mitgetheilt, dass man seinem Vater

seine Väter ihm dieses Alles verkündigt haben, und dass die Banu Umajja über die Menschen herausreichen, so dass, wenn die Berge mit ihnen über die Länge stritten, sie dieselben an Länge überträfen, doch aber den Hass der *Familie des Hauses* fürchten, und dass es nicht zulässig sei, dass Einer aus *der Familie des Hauses* sich auflehne, bis Gott das Aufhören ihrer Herrschaft genehmige; und er wies hin auf Abu-'l-'Abbâs und Abu Dscháfar, die beiden Söhne des Muhammad Ibn 'Ali Ibn 'Abdallâh Ibn al-'Abbâs (indem er sagte): wir mischen uns nicht in die Sache, bis dieser und seine Kinder mitspielen werden; — eine Hinweisung auf al-Manſzûr. Zaid Ibn 'Ali wurde in Kunâsa bei Kufa von Hischâm Ibn 'Abd al-Mâlik getödtet, Jahja Ibn Zaid wurde von dem Amîr Dschuzdschan's in Churâsân getödtet, Muhammad, *der Imâm*, wurde in Madîna von 'Îsa Ibn Mâhân*) und Ibrahîm, *der Imâm*, in Baſzra getödtet**), beider Ermordung aber wurde von al-Manſzûr befohlen. Hierauf kam die Sache der Zaidîja nicht in Ordnung, bis Nâſzir al-Utrûsch in Churâsân hervortrat; man suchte seinen Ort, um ihn zu tödten, aber er verbarg sich und ging fort nach den Städten von Dailam und der Provinz Dschabal, und sie waren nicht mehr mit der Religion des Islâm geschmückt. Aber es fand Berufung der Menschen zum Islâm [118] nach der Lehre des Zaid Ibn 'Ali statt, und sie glaubten dadurch und wurden darnach gebildet, und es lebten die Zaidîja offenkundig in jenen Gegenden fort, und es trat einer nach dem anderen von den Imâmen auf und leitete ihre Sache. Sie waren aber mit ihren Angehörigen von den Musawîja in einigen Fragen, welche die *Wurzeln* betreffen, verschiedener Meinung und die Meisten der Zaidîja gaben später die Behauptung von dem Imâmate des *Uebertroffenen* auf, und sie schmähten die *Gefährten*

---

*) Weil, Geschichte der Chalifen II. S. 52 nennt ihn 'Isa Ibn Mûsa.

**) Vergl. dagegen Weil a. a. O. S. 55.

gleich den Imâmîja. Sie bildeten drei Klassen, die Dschârûdîja, die Sulaimanîja, und die Butrija*); die Szâliĥîja unter ihnen aber hatten dieselbe Lehre mit den Butrîja.

1. Die Dschârûdija.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-Dschârûd und sind der Meinung, dass der Prophet über 'Ali eine ausdrückliche Erklärung abgegeben habe, durch Bezeichnung der Eigenschaften, aber nicht des Namens, und dass 'Ali nach ihm Imâm gewesen sei, aber die Menschen hätten ihre Pflicht versäumt, da sie sich um die Eigenschaften kennen zu lernen nicht genug bemüht, und den Bezeichneten nicht gefordert hätten; den Abu Bakr hätten sie nur durch ihre Wahl aufgestellt und dadurch seien sie ungläubig geworden. Bei dieser seiner Ansicht bestritt Abu-'l-Dschârûd das Imâmat des Zaid Ibn 'Ali, da derselbe nicht dieser Ueberzeugung zugethan war. Es waren aber die Dscharûdija selbst über das Stehenbleiben und das Weiterführen (im Imâmat) getheilter Meinung. Einige von ihnen leiteten das Imâmat von 'Ali auf al-'Hasan, dann auf al-'Husain, dann auf 'Ali Ibn al-'Husain Zain al-Âbidîn (die Zierde der Frommen), dann auf Zaid Ibn 'Ali, dann von ihm auf den Imâm Muĥammad Ibn 'Abdallâh Ibn al-'Hasan Ibn al-'Hasan über, und behaupteten des Letzteren Imâmat. Es war aber Abu Hanîfa dafür, dass ihm gehuldigt wurde, und überhaupt für seine Nachfolge, bis die Sache an al-Manfzûr kam, und dieser ihn in beständige Haft warf, so dass er in dem Gefängnisse starb; Andere erzählen, dass er nur Muĥammad Ibn 'Abdallâh, dem Imâm, in den Tagen des al-Manfzûr gehuldigt habe, und dass, nachdem Muĥammad in Madîna getödtet war, der Imâm Abu Hanîfa bei jener Huldi-

*) Cod. B des britischen Museums hat an beiden Stellen den Namen az-Zubairîja.

gung geblieben sei, indem er die Herrschaft der *Familie des Hauses* nicht bestimmt behauptete; es wurde aber sein Verhalten al-Manfzûr hinterbracht, und es wurde an ihm vollendet, was vollendet ist. Diejenigen aber, welche das Imâmat Muhammad's, des Imâm's, behauptet hatten, waren verschiedener Ansicht. Einige sagten, dass er nicht getödtet sei, sondern noch lebe und auftreten und die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen werde. Andere bekannten seinen Tod und übertrugen das Imâmat auf Muhammad Ibn al-Kâsim Ibn 'Ali Ibn al-'Husain Ibn 'Ali, den Herrn von Tâlakân; er wurde in den Tagen al-Mutafzim's gefangen genommen und zu ihm gebracht; der setzte ihn in seinem Hause gefangen [119], bis er starb. Andere behaupten das Imâmat des Jahja Ibn 'Omar, des Herrn von Kufa; der trat auf und berief die Menschen zu sich, und es versammelte sich um ihn eine grosse Menge. Er wurde aber in den Tagen al-Mustaîn's getödtet, und sein Haupt zu Muhammad Ibn 'Abdallâh Ibn Tzâhir gebracht, so dass Einer der Nachkommen 'Ali's über ihn folgende Verse gesprochen hat:

Den Besten der Reiter hast du getroffen zum Tod;
Ach, dass ich zu dir in Fried' nun kommen nicht darf!
Ich hätte gelauscht der Rede, dem Worte von dir,
Doch zwischen uns liegt dein Schwert, so blutig und scharf.

Das war Jahja Ibn 'Omar Ibn Jahja Ibn al-'Husain Ibn Zaid Ibn 'Ali. Abu-'l-Dschârûd aber hatte den Beinamen Surhûb, welchen ihm Abu Dschâfar Muhammad Ibn 'Ali al-Bâkir gegeben hat. Surhûb ist ein blinder Teufel, welcher das Meer bewohnt, wie al-Bâkir erklärend hinzufügt. Zu den Anhängern des Abu-'l-Dschârûd gehören Fudhail ar-Risân und Abu Châlid al-Wâsiti. Sie waren aber in Beziehung auf die Satzungen und Lebensregeln verschiedener Meinung, und Einige von ihnen waren der Ansicht, dass das Wissen der Söhne von al-'Hasan und al-'Husain gleich dem Wissen des Propheten gewesen sei, und dass sie das Wissen vor dem Erlernen durch Naturanlage

und mit Nothwendigkeit erlangten; Andere waren der Meinung, dass das Wissen bei ihnen und Anderen ein gemeinschaftliches gewesen sei, dass es möglich sei, dass es von ihnen und Anderen aus dem Volke gelernt werde.

2. Die Sulaimânîja.

Sie sind die Anhänger des Sulaimân Ibn Dscharîr, welcher behauptete, dass das Imâmat ein Gegenstand der Berathung unter den Menschen sei, und dass es genüge, dass die Uebertragung durch zwei der besten Muslim's bewirkt werde, und dass das Imàmat des Uebertroffenen, obwohl der Beste vorhanden ist, gültig sei. Er hielt das Imâmat des Abu Bakr und des 'Omar für rechtmässig, weil durch die freie Wahl der Gemeinde, und für rechtmässig, weil aus der Forschung hervorgegangen. Zuweilen meinte er aber, dass die Gemeinde bei der Huldigung der Beiden, da 'Ali vorhanden gewesen sei, Sünde begangen habe, eine Sünde jedoch, welche die Stufe der Gottlosigkeit nicht erreiche; und das sei eine Sünde, welche aus der Forschung hervorgegangen sei. Nur den 'Othmân verfluchte er wegen der Dinge, die durch ihn geschehen sind, und nannte ihn deshalb einen Ungläubigen, gleichwie die Âïscha und az-Zubair und Talha, weil sie zum Kampfe gegen 'Ali aufgetreten sein. Ferner verfluchte er die Râfidha; er sagte nemlich, dass die Imâme der Râfidha ihren Anhängern zwei Meinungen auferlegt hätten, die Keiner ihnen jemals klar gemacht habe. Die eine davon sei die Behauptung der *Sinnesänderung* (Gottes), so dass sie, wenn sie einen Ausspruch veröffentlichten, dass sie nemlich Kraft und Tapferkeit [120] und Sieg haben würden, dann die Sache aber nicht ihrer Vorhersage gemäss eintraf, sprachen: Gott hat es dabei anders gefallen. Das Zweite sei die *Furcht;* Alles, was sie wollten, sprachen sie aus, und wenn ihnen gesagt wurde, dass es unrecht sei und die Falschheit ihnen aufgewiesen wurde, sagten sie: wir haben es nur aus *Furcht* gesagt und wir

haben es aus *Furcht* gethan. Es folgten ihm aber in Beziehung auf die Behauptung, dass das Imâmat des Uebertroffenen auch bei dem Vorhandensein des Besten zulässig sei, ein Theil von den Mu'tazila. Zu ihnen gehörte Dscha'far Ibn Mubasschir und Dscha'far Ibn 'Harb und Kathîr an-Nawa; der letzte gehörte aber zu den Anhängern der Ueberlieferung. Sie sagten, das Imâmat gehöre zu den Beförderungsmitteln des Glaubens, man bedürfe desselben aber nicht zur Erkenntniss Gottes und seiner Einheit, denn diese käme durch den Verstand; es sei das Imâmat aber nothwendig wegen Aufstellung der Satzungen, der Entscheidung zwischen den Streitenden, der Beschützung der Waisen und der Wittwen, der Bewahrung der Zucht, der Aufrechterhaltung der Predigt, der Anstellung des Kampfes gegen die Feinde des Glaubens, und bis dass unter den Muslim's Uebereinstimmung herrsche und die Sachen bei dem grossen Haufen nicht darunter und darüber gingen, so dass dabei nicht die Bedingung stattfinde, dass der Imâm der Beste der Gemeinde an Wissen, ihr Vorgeschrittenster an Einsicht und Weisheit sei, da das Bedürfniss durch Aufstellung des Uebertroffenen, auch wenn der Uebertreffende und der Beste vorhanden wäre, erfüllt sei. Ein Theil von den Anhängern der Sunna ging so weit, es für zulässig zu erklären, dass der Imâm ein in der Forschung nicht bewanderter und ein mit den Stellen der Forschung nicht vertrauter Mann sei, dass aber nothwendig bei ihm Einer sein müsste, welcher zu den Leuten der Forschung zu zählen sei, auf dass er ihn in den Satzungen immer befragen, und von ihm das Urtheil über das Erlaubte und das Verbotene erlangen könne; es sei aber nöthig, dass es im Allgemeinen ein Mann von solider Einsicht und scharfem Blicke in die Ereignisse sei.

3. Die Szâli'hîja und die Butrîja.

Die Szâli'hîja sind die Anhänger des al-'Hasan Ibn Szâli'h Ibn 'Hajj, und die Butrîja

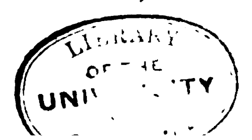
sind die Anhänger des Kathîr an-Nawa al-Abtar*). Beide stimmten in der Lehre miteinander überein und ihre Behauptung in Betreff des Imâmats war gleich der Behauptung der Sulaimanîja, nur dass sie in Sachen 'Othmân's sich nicht darüber aussprachen, ob er gläubig oder ungläubig gewesen sei. Sie sprachen: wenn wir die Nachrichten hören, welche in Ansehung seiner mitgetheilt werden, und dass er Einer von den Zehn ist, welchen das Paradies verheissen ist, so sagen wir, es sei nothwendig, dass sein Glaube und seine Frömmigkeit ohne Fehl seien und er ins Paradies komme; wenn wir aber das durch ihn Geschehene ansehen, sein Bestreben die Banu Umajja und die Banu Marwân heraufzubringen, und das Betreiben der Dinge nach seinem Kopfe, welches mit der Weise der Gefährten nicht übereinstimmte, so sagen wir, dass man nothwendigerweise [121] seinen Unglauben behaupten müsse, aber wir halten uns in seiner Sache zurück, und geben in seiner Angelegenheit kein bestimmtes Urtheil ab, überlassen vielmehr dieselbe dem besten Entscheider von allen Entscheidenden (Gott). Was aber 'Ali anbetrifft, so war er der Beste der Menschen nach dem Gesandten Gottes und des Imâmates am würdigsten, aber er überliess ihnen die Herrschaft freiwillig, und gestand sie ihnen gerne zu und gab sein Recht aus freien Stücken auf, und wir sind mit demjenigen zufrieden, was die Muslimûn, nachdem er es freigegeben, gewollt haben, etwas Anderes steht uns nicht frei; wenn er aber nicht darin ein-

---

*) So wird die Sekte und ihr Stifter im Cod. A. des britischen Museums und im Cod. des East-India House genannt. Cod. B. des britischen Museums nennt die Sekte al-Kathîrija und ihren Stifter Kathîr at-Tûni al-Amîr (vgl. jedoch oben S. 178); Mawâk. ٣٥٣ hat die Namen al-Butairija und Butair ath-Thûmi; Tarifât ed. Flügel S. ٤٣ Butair an-Nawa; Firûzâbâdi und Dschauhari leiten die Sekte der Butrija, Jener von al-Mughîra Ibn Sa'd al-Abtar, Dieser von al-Mughira Ibn Sa'îd her.

gewilligt hätte, so würde Abu Bakr ein zu Grunde Gehender sein. Sie sind diejenigen, welche das Imâmat des Uebertroffenen und die Nachsetzung des Uebertreffenden und des Besten für zulässig halten, wenn dieser damit zufrieden ist. Sie behaupten, wer von den Söhnen al-ʿHasan's und al-ʿHusain's das Schwert gezogen habe, Wissen besitze, enthaltsam und tapfer sei, der sei Imâm; Einige von ihnen fügten noch die Schönheit des Gesichtes hinzu. Sie befanden sich aber dabei auf einem langen Irrwege, dass unter zwei Imâmen, bei welchen Beiden sich diese Bedingungen finden und welche Beide das Schwert gezogen haben, auf den Vorzüglichsten und Enthaltsamsten gesehen werde, und wenn sie gleich seien, auf den Einsichtsvollsten und Umsichtigsten gesehen werde; wenn sie aber gegenseitig ganz gleich seien, so sei die Herrschaft auf alle Beide zu übertragen, und die Forderung (was die Stellung des Imâms anbetrifft) erleide einen Abzug, und der Imâm stehe unter einem Imâm, und der Amîr sei ein einem Amîr Unterworfener; und wenn sie in zwei Gegenden wären, so sei ein Jeder der Beiden in seiner Gegend der Eine, und ihm komme der Gehorsam unter seinem Volke zu; und wenn der Eine das Gegentheil von dem entscheide, was der Andere entscheidet, so habe ein Jeder von beiden recht, auch wenn seine Entscheidung das Blut des anderen Imâms freigebe. Die Meisten von ihnen in unserer Zeit haben keine eigene Meinung, und gehen nicht auf Urtheil und Forschung zurück; was die *Wurzeln* anbetrifft, so folgen sie Schritt für Schritt der Ansicht der Mûtazila, und schätzen deren Imâme mehr als die Imâme aus der *Familie des Hauses*; in Betreff der *Folgerungen* aber sind sie der Lehre des Abu ʿHanîfa zugethan ausgenommen wenige Fragepunkte, worin sie mit al-Schâfi'i und den Schîâ übereinstimmen.

Die Männer, welche den Zaidîja angehören, sind folgende: Abu-'l-Dschârûd Zijâd Ibn al-Mundsir al-ʿAbdi, Dschâfar Ibn Muḥammad, al-ʿHasan Ibn Szâliḥ, Mukâtil Ibn Sulaimân, der



Werber **Nâfzir al-ʿHakk al-ʿHasan Ibn ʾAli Ibn al-ʿHasan Ibn Zaid Ibn ʾAmr Ibn al-ʿHusain Ibn ʾAli**, und der andere Werber, der Herr von Tabaristân **al-ʿHusain Ibn Zaid Ibn Muhammad Ibn Isma'îl Ibn al-ʿHasan Ibn Zaid Ibn ʾAli** und **Muhammad Ibn Nafzr**.

III. Die Imâmîja. [122]

Sie sind diejenigen, welche behaupteten, dass das Imâmat nach dem Propheten dem **ʾAli** gehörte nach einem ausdrücklichen Ausspruche und einer wahrhaftigen Bezeichnung, nicht nach einer Andeutung der Eigenschaften, sondern nach einer Hinweisung auf ihn selbst. Sie sagten: es gab im Glauben und im Islâm keine wichtigere Angelegenheit als die Bestimmung des Imâms, so dass sein Scheiden von der Welt die Sache der Gemeinde auf Tiefste berührte; denn wenn er gesandt war, den Zwiespalt aufzuheben und die Uebereinstimmung zu befestigen, so war es nicht gestattet, von der Gemeinde zu scheiden und sie ohne Führer zu hinterlassen, so dass ein Jeder seine eigene Ansicht hatte und seinen eigenen Weg ging, worin Keiner mit ihm übereinstimmte, sondern es war nothwendig eine Person zu bestimmen, an die man sich zu wenden habe, und auf Einen hinzuweisen, auf den man sich verlassen, und dem man vertrauen könne. So bezeichnete er denn **ʾAli** an einigen Stellen in andeutender Weise, an anderen Stellen ganz deutlich. Zu den Andeutungen gehört, dass er den **Abu Bakr** schickte, um vor den Leuten in der Versammlung (zu Mekka) die *Sure der Befreiung* (Sur. 9) zu lesen, dann aber **ʾAli** schickte, dass *er* der Vorleser vor ihnen und der Bote von ihm an sie sei, und dass er sagte: Gabriel ist mir erschienen und hat gesagt: es verkünde es ein Mann von dir oder von deinem Volke; und das weise darauf hin, dass er **ʾAli** vorangestellt habe. Ferner habe er dem **Abu Bakr** und **ʿOmar** bei der Aussendung von von Heeren einen Anderen der Gefährten vorgesetzt, nemlich er habe über sie bei einem Heere den **ʾAmr Ibn al-**

Afz und bei einem anderen Heere den Usâma Ibn Zaid gesetzt, über 'Ali aber habe er nie Einen gesetzt. Von den deutlichen Bezeichnungen sei ein Beispiel dasjenige, was beim Entstehen des Islâm geschah, als (Muhammad) sagte: derjenige, welcher mich als Herrn über sein Vermögen anerkennt, den wird man allgemein als Herrn anerkennen; ferner: derjenige, welcher mich als Herrn über sein Vermögen anerkennt, wird mein Erbe sein und diese Herrschaft nach mir inne haben; und es huldigte ihm Keiner, bis der Fürst der Gläubigen 'Ali seine Hand nach ihm ausstreckte und ihn als Herrn über sein Leben anerkannte und sich dadurch ganz hingab, so dass die Kuraischi den Abu Tâlib höhnten: er hat deinen Sohn über dich gesetzt. Ebenso dasjenige, was geschah, als bei der Vollendung des Islâm und der Ordnung des Zustandes der göttliche Ausspruch herabgesandt wurde: „O du Gesandter, verkünde, was dir von deinem Herrn offenbart ist, und wenn du es nicht thust, so hast du seine Sendung nicht vollendet" (Sur. 5, 71.). Nachdem er also zum Teiche Chum gekommen war, gebot er den Schaaren, und sie standen, und sie sprachen das Gebet zusammen; dann sprach der Prophet und zwar vor den Leuten: wessen Herr ich bin [123], dessen Herr ist 'Ali; Gott stehe dem bei, der ihm beisteht, sei Feind dessen, der sein Feind ist, hilf demjenigen, der ihm hilft, verlasse den, der ihn verlässt, und es weile das Recht mit ihm, wo er weilt. Wohlan, habe ich einen Dritten erlangt? Die Imâmija nun behaupten, dass darin ein deutliches Zeugniss liege, denn (sagen sie) wenn wir in Erwägung ziehen, wessen Herr der Prophet war und in welchem Sinne, so werden wir dieses auf die Person 'Ali's übertragen und auch die *Gefährten* verstanden die Herrschaft so, wie wir sie verstehen, so dass 'Omar, als er 'Ali begegnete, sprach: Heil dir, o 'Ali! du bist Herr jedes Gläubigen und jeder gläubigen Frau geworden. Sie sagen ferner: der Ausspruch des Propheten, *der beste Richter von euch ist 'Ali*, ist ein Zeugniss in Betreff des Imâmats, denn das Imâmat hat keine andere Bedeutung, als dass der beste

Richter bei jeder Sache der Entscheidende zwischen den Streitenden für jeden schwierigen Fall sei, und das ist die Bedeutung des göttlichen Ausspruches: „Gehorchet Gott und gehorchet dem Gesandten und denen, welche von euch den Befehl haben" (Sur. 4, 62.), diejenigen aber welche den Befehl haben, sind die, welchen das Urtheil und die Entscheidung zusteht, bis dass die Streitfrage über die Nachfolge vollständig gelöst ist. Als die Ausgewanderten und die Hilfsgenossen in Streit gerathen waren, war der Richter darüber der Fürst der Gläubigen ʾAli, kein Anderer; denn wie der Prophet für jeden *Gefährten* durch eine besondere Bezeichnung eine Bestimmung abgegeben hat — er hat aber gesagt: der beste Gesetzeskenner unter euch ist Zaid, der beste Vorleser unter euch Ubajj, der beste Kenner des Erlaubten und des Verbotenen Muáds — so hat er auch über ʾAli durch eine besondere Bezeichnung eine Bestimmung abgegeben inseinem Ausspruche: euer bester Richter ist ʾAli; und das Richten erfordert jedes Wissen, aber nicht jedes Wissen erfordert das Richten. Dann gingen aber die Imâmîja von dieser Stufe noch weiter bis zur Schmähung der Häupter unter den Gefährten, indem sie sie verfluchten und für Ungläubige erklärten und was das Geringste davon ist, für Ungerechte und Feinde; obwohl doch deutliche Stellen des Korân für ihre Gerechtigkeit und das göttliche Wohlgefallen an ihnen Allen Zeugniss ablegen. So spricht Gott: „Gewiss Gott hat Wohlgefallen an den Gläubigen gehabt, als sie dir unter dem Baume gehuldigt haben" (Sur. 48, 18.) und es sind damals vierzehnhundert gewesen. Und der Höchste spricht ein Lob aus über die Ausgewanderten und die Hilfsgenossen und diejenigen, welche ihnen im vollen Glauben (Iḣsân) gefolgt waren: „Die Ersten, welche vorangegangen sind von den Ausgewanderten und den Hilfsgenossen, und diejenigen, welche ihnen im vollen Glauben nachgefolgt sind — Gott hat sein Wohlgefallen an ihnen und sie an ihm" (Sur. 9, 101.) und: „gewiss Gott hat sich zugewandt dem Propheten

und den Auswanderern und den Hilfsgenossen, welche ihm in der Stunde der Gefahr nachgefolgt sind" (Sur. 9, 118.) und: „Gott hat denen von euch, welche glauben und gute Werke thun, verheissen [124], dass er sie zu ihren (der Ungläubigen) Nachfolgern im Lande einsetzen werde" (Sur. 24, 54.). Darin liegt ein Beweis für die Grösse ihrer Geltung bei Gott und für ihre Würde und ihr Ansehen bei dem Gesandten. Und ich möchte wohl wissen, wie es Einem, der Glauben hat, möglich ist, ihnen zu fluchen und ihnen Unglauben beizumessen, da doch der Prophet Zehnen das Paradies verheissen hat dem Abu Bakr, 'Omar, 'Othmân, 'Ali, Talħa, az-Zubair, Sa'd, Sa'îd Ibn Zaid, 'Abd ar-Raħmân Ibn 'Auf und Abu 'Obaida al-Dscharrâħ nebst den anderen Verkündigungen, welche in Betreff eines Jeden von ihnen im Einzelnen offenbart sind. Wenn nun hier Einiges davon beigebracht ist, so ist das mit Bedacht geschehen, weil der Lügen der Rawâfidh viel sind. Die Imâmîja sind dann aber in der Bestimmung der Imâme nach al-'Hasan und al-'Husain und 'Ali Ibn al-'Husain nicht einerlei Ansicht, sondern ihre Differenzen sind zahlreicher als die Differenzen aller Sekten, so dass Einer von ihnen gesagt hat, dass siebzig und mehr von den in der Ueberlieferung (von Muħammad) angegebenen Sekten unter den Schîa im Besonderen vorhanden sind und dass diejenigen, welche über sie hinausgehen, nicht mehr zur Gemeinde gehören. Sie sind in der Reihenfolge des Imâmats einig bis auf Dschafar Ibn Muħammad afz-Szâdik, sind aber über denjenigen von seinen Söhnen, welcher durch ein Zeugniss dazu bestimmt sei, verschiedener Meinung, da er fünf Söhne hatte und nach anderer Meinung sechs: Muħammad, Isħâk, 'Abdallâh, Mûsa, Isma'îl und 'Ali. Von ihnen nahmen das Zeugniss und die deutliche Bestimmung für sich in Anspruch Muħammad, 'Abdallâh, Mûsa und Isma'îl; dann starben Einige und hinterliessen Nachkommenschaft, Andere hinterliessen keine. Es giebt demnach Solche, welche das *Stehenbleiben* und das *Erwarten* und die *Rückkehr* (des

verborgenen Imâms) behaupten, und Solche, welche die weitere Reihenfolge und Uebertragung (des Imâmats) behaupten, wie sich ihre Verschiedenheiten bei Aufzählung der einzelnen Sekten herausstellen werden. Im Anfange aber waren sie der Lehre ihrer Imâme in Betreff der *Wurzeln* zugethan; als aber die Ueberlieferungen über ihre Imâme verschiedene wurden, und im Laufe der Zeit wählte eine jede Sekte ihren eigenen Weg, und die Imâmîja wurden theils Mútazila entweder Wa'îdîja (solche, welche an der göttlichen Androhung festhalten) oder Tafaddhulîja (solche, welche an der göttlichen Gnade festhalten), theils Achbârîja (solche, welche an der Ueberlieferung festhalten) entweder Muschabbiha oder Salafîja (solche, welche der alten, einfachen Lehre treublieben). Wer einmal auf einem Irrwege sich befindet und darin verstrickt ist, auf den achtet Gott nicht, in welchem Thale er auch zu Grunde gehe.

Die Bâkirîja und die stehenbleibenden Dscháfarîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Dscháfar Muĥammad Ibn 'Ali al-Bâkir und seines Sohnes Dschá-far afz-Szâdik. [125] Sie behaupten das Imâmat Beider und das Imâmat ihres Vaters des Zain al-Âbidîn, nur dass Einige von ihnen bei Einem von ihnen Beiden stehen bleiben und das Imâmat nicht auf die Kinder Beider fortführen, Andere es weiter fortführen. Wir haben aber nur diese (die Bâkirîja und die Dschafarîja) als Sekte (besonders) ausgezeichnet, nicht die mit ihnen verwandten Klassen der Schîá, welche wir (blos) erwähnen werden, denn diejenigen Schîá, welche bei al-Bâkir stehen bleiben und seine Rückkehr behaupten, sind im Stehenbleiben gleich denen, welche das Imâmat des Abu 'Abdallâh Dscháfar Ibn Muĥammad afz-Szâdik behaupten. Er war ein Mann von ausgezeichnetem Wissen im Glauben, von vollkommener Bildung in der Weisheit, von

völliger Entsagung der Welt und gänzlicher Enthaltung der Begierden. Er hielt sich zunächst eine Weile in Madîna auf und er unterstützte die Schîá, die sich zu ihm hielten, und er spendete seinen Freunden die Geheimnisse der Wissenschaften; dann ging er nach 'Irâk und blieb dort eine Weile; er hat niemals das Imâmat erstrebt und Niemanden im Chalifat angegriffen. Wer einmal in das Meer der Kenntniss eingetaucht ist, der sehnt sich nicht nach dem Ufer, und wer die Höhe der Wahrheit erklimmt hat, fürchtet das Herabfallen nicht; und man sagt, wer Gottes vertrauter Freund geworden, der giebt die Gesellschaft der Menschen auf, und wer der Freund Jemandes ausser Gott geworden, den fasset der Satan. Er war aber von Seiten des Vaters mit dem *Stamme des Prophetenthums* verwandt, von Seiten der Mutter mit Abu Bakr. Er verwarf Alles, wozu Einer der Ghulâ in Beziehung stand, und sagte sich von ihm los und verfluchte sie und war rein von den Eigenthümlichkeiten der Lehren der Râfidha und von ihren Thorheiten, als da sind die Behauptung der Verborgenheit (des Imâm's) und der Wiederkehr, der Sinnesänderung (Gottes), der Seelenwanderung, der Einwohnung (Gottes) und der Verähnlichung. Aber die Schîá nach ihm trennten sich und ein Jeder von ihnen hing einer Lehre an, und wollte sie unter seinen Genossen verbreiten und führte sie auf ihn zurück und knüpfte an ihn an. Aber *der Herr* war davon rein und von der Lehre der Mútazila und von der Behauptung des Kadar gleichfalls. Seine Meinung in Betreff des (göttlichen) Willens war, dass Gott durch uns etwas wolle und von uns etwas wolle; was er aber durch uns wolle, habe er uns verborgen, und was er von uns wolle, habe er uns bekannt gemacht, und es sei nicht unsere Sache, dass wir uns durch das, was er durch uns wolle, von dem, was er von uns wolle, abhalten lassen; und dies ist seine Behauptung über das Kadar, es sei eine Sache zwischen zwei anderen, nicht das Dschabar (Zwang von Seiten Gottes) und nicht freie Willkür (von Seiten

des Menschen); und er pflegte zu beten: Dir o Gott! gebührt der Dank, wenn ich dir gehorsam bin, und dein ist die Strafe, wenn ich dir ungehorsam bin, das Verdienst gebührt nicht mir oder einem Anderen beim Gutesthun, und das Bösethun ist nicht meine oder eines Anderen Sache. Wir wollen nun die einzelnen Klassen anführen, welche über ihn und diejenigen nach ihm verschiedener Ansicht gewesen sind, nicht insofern sie einzelne Abtheilungen seiner Anhänger sind [126], sondern insofern sie sich auf die Wurzel seines Stammes und die Zweige seiner Kinder beziehen.

a. Die Nâwisîja.

Sie sind die Anhänger eines Mannes, der Nâwis genannt wurde; Andere sagen, sie hätten von einer Stadt Nâwisa ihren Namen. Sie behaupteten, dass afz-Szâdik noch lebe und nicht sterben werde, bis er erscheine, um seine Sache an den Tag zu bringen und er sei *der sich Erhebende*, der Mahdi. Sie erzählen auch von ihm, dass er gesagt habe: wenn ihr mein Haupt vom Berge auf euch herabrollen sehen solltet, so glaubt's nicht, denn ich bin euer Herr, der Herr des Schwertes. Abu ʿHâmid az-Zûzini erzählt, dass die Nâwisîja geglaubt hätten, ʾAli sei gestorben, die Erde werde aber am Tage der Auferstehung vor ihm bersten, und er werde die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen.

b. Die Aftahîja.

Sie behaupteten die Uebertragung des Imâmats von afz-Szâdik auf seinen Sohn ʾAbdallâh al-Aftah, welcher der Bruder des Isma'îl von Vaters- und Muttersseite war. Beider Mutter war Fâtima, die Tochter des al-ʿHusain Ibn al-ʿHasan Ibn ʾAli, und er war der älteste Sohn afz-Szâdiks. Sie glauben, dass er gesagt habe, das Imâmat falle an den ältesten Sohn des Imâms, und dass er gesagt habe: Imâm ist der, welcher auf meinem Platze sitzen wird, und er sei der, welcher auf seinem Platze gesessen; und dass den Imâm Keiner

abwasche und Keiner für ihn bete und Keiner seinen Ring nehme und Keiner ihn beerdige als der Imâm, und er sei es, welchem dieses Alles obgelegen habe. Afz-Szâdik hätte Einem seiner Gefährten ein Vermächtniss übergeben und ihm befohlen, dass er es dem übergeben solle, der es von ihm fordern werde, und dass er ihn zum Imâm machen solle. Es forderte es aber Niemand ausser ʾAbdallâh, jedoch lebte er nach seinem Vater nur siebzig Tage und starb und hinterliess keinen männlichen Nachkommen.

c. Die Schamîtîja.

Sie sind die Anhänger des Jaĥja Ibn Abu Schamît, und behaupten, dass Dschâfar gesagt habe: der Name eures Herrn ist der Name eures Propheten; sein Vater aber hatte gesagt, wenn dir ein Sohn geboren wird, so nenne ihn nach meinem Namen, und er ist der Imâm, aber der Imâm nach ihm ist sein Sohn Muĥammad.

d. Die Musawîja und die Mufadhdhalîja.

Sie bilden eine Sekte, welche das Imâmat des Mûsa Ibn Dschâfar nach einem namentlichen Zeugnisse über ihn behaupten, sofern afz-Szâdik gesagt habe: euer Siebenter ist der von euch sich *Erhebende*; Andere überliefern: euer Herr ist der von euch sich *Erhebende*, ist er nicht der *Herr der Thorâ* genannt? Da nemlich die Schîâ sahen, dass die Söhne afz-Szâdik's sich von einander unterschieden, so dass der Eine, welcher zu Lebzeiten [127] seines Vaters starb, ohne Nachkommenschaft war, und der Andere, welcher bei seinem Tode nachfolgte und nach seinem Tode einen kurzen Zeitraum sich erhob, ohne Nachkommen starb, und Mûsa der war, welcher den Befehl an sich nahm, und nach dem Tode seines Vaters darin verblieb, so kehrten sie zu ihm zurück und sammelten sich um ihn, nemlich al-Mufadhdhal Ibn ʿOmar, Zurâra Ibn ʾAjan und ʿOmâra al-Basâti. Die Musawîja erzählen von afz-Szâ-

des Menschen); und er pflegte zu beten: Dir o Gott! gebührt der Dank, wenn ich dir gehorsam bin, und dein ist die Strafe, wenn ich dir ungehorsam bin, das Verdienst gebührt nicht mir oder einem Anderen beim Gutesthun, und das Bösethun ist nicht meine oder eines Anderen Sache. Wir wollen nun die einzelnen Klassen anführen, welche über ihn und diejenigen nach ihm verschiedener Ansicht gewesen sind, nicht insofern sie einzelne Abtheilungen seiner Anhänger sind [126], sondern insofern sie sich auf die Wurzel seines Stammes und die Zweige seiner Kinder beziehen.

a. Die Nâwisîja.

Sie sind die Anhänger eines Mannes, der Nâwis genannt wurde; Andere sagen, sie hätten von einer Stadt Nâwisa ihren Namen. Sie behaupteten, dass afz-Szâdik noch lebe und nicht sterben werde, bis er erscheine, um seine Sache an den Tag zu bringen und er sei der sich *Erhebende*, der Mahdi. Sie erzählen auch von ihm, dass er gesagt habe: wenn ihr mein Haupt vom Berge auf euch herabrollen sehen solltet, so glaubt's nicht, denn ich bin euer Herr, der Herr des Schwertes. Abu Hâmid az-Zûzini erzählt, dass die Nâwisîja geglaubt hätten, ʿAli sei gestorben, die Erde werde aber am Tage der Auferstehung vor ihm bersten, und er [illegible] mit Gerechtigkeit erfüllen.

b. Die Aft[illegible]

Sie behaupteten die Ueb[illegible] afz-Szâdik auf seinen [illegible] welcher der Bruder des [illegible] tersseite war. Beider [illegible] des al-Husain [illegible] der älteste Soh[illegible] gesagt habe, [illegible] Imâms, und d[illegible] auf meinem P[illegible] auf seinem P[illegible]

abwasche und Keiner für ihn bete und Keiner seinen Ring nehme und Keiner ihn beerdige als der Imâm, und er sei es, welchem dieses Alles obgelegen habe. Afz-Szâdik hätte Einem seiner Gefährten ein Vermächtniss übergeben und ihm befohlen, dass er es dem übergeben solle, der es von ihm fordern werde, und dass er ihn zum Imâm machen solle. Es forderte es aber Niemand ausser 'Abdallâh, jedoch lebte er nach seinem Vater nur siebzig Tage und starb und hinterliess keinen männlichen Nachkommen.

c. Die Schamîtîja.

Sie sind die Anhänger des Jaĥja Ibn Abu Schamît, und behaupten, dass Dschâfar gesagt habe: der Name eures Herrn ist der Name eures Propheten; sein Vater aber hatte gesagt, wenn dir ein Sohn geboren wird, so nenne ihn nach meinem Namen, und er ist der Imâm, aber der Imâm nach ihm ist sein Sohn Muĥammad.



d. Die Musawîja ... ie Mufadhdhalîja.

Sie bilden eine S... he das Imâmat des Mûsa Ibn Dschâfar ... nisse über ihn behaupten, ... abe: euer Siebenter ... *de*; Andere überliefer... sich *Erhebende*, ist er ... genannt? Da nemlich ... Söhne afz-Szâdik's *sich* ... so dass der Eine, *welcher zu* ... starb, ohne *Nachkommen-* ... welcher bei *seinem Tode* ... einen *kurzen Zeitraum* ... *und Mûsa der* ... *und nach* ...

... darin ... ammelten sich ... Omar, Zurâ ... Musawîja

dik, dass er zu Einem seiner Gefährten gesagt habe: zähle die Tage *); und er zählte sie vom Sonntag an, bis er zum Sabbattag kam; da fragte er ihn, wieviel hast du gezählt? Er antwortete: sieben; da sprach Dschâfar: der Sabbat der Sabbate, die Sonne der Weltalter und das Licht der Monate ist der, welcher nicht spielt und nicht scherzt, und er ist euer Siebenter, der von euch sich Erhebende, der da, und er zeigte auf Mûsa; und er sagte auch von ihm, dass er dem 'Îsa gleiche. Nachdem Mûsa dann aber aufgetreten und das Imâmat proclamirt hatte, liess ihn Harûn ar-Raschîd von Madîna holen und bei 'Îsa Ibn Dschâfar ins Gefängniss setzen, dann brachte er ihn nach Bagdâd und hielt ihn gefangen bei as-Sindi Ibn Schâhik. Man erzählt, dass Jaĥja Ibn Châlid Ibn Barmak ihn durch Datteln vergiftet und so im Gefängniss getödtet habe, dann wurde er herausgebracht und auf dem Begräbnissorte der Kuraischi in Bagdâd begraben. Nach seinem Tode waren die Schîâ verschiedener Meinung; Einige waren über seinen Tod unentschieden und sagten: wir wissen nicht, ob er gestorben ist oder nicht gestorben ist; und sie hiessen die Mamtûra (mit Regen Ueberschüttete). So nannte sie 'Ali Ibn Ismâîl, indem er sprach: Was seid ihr anders als beregnete Hunde? Andere schnitten mit seinem Tode (die Reihe der Imâme) ab und sie wurden Katâîja (Abschneider) genannt; Andere blieben bei ihm stehen und behaupteten, dass er nach seiner Verborgenheit wieder auftreten werde, sie hiessen die Wâkifîja.

Die Namen der zwölf Imâme bei den Imâmîja sind al-Murtadhi (der *Liebling* Gottes, 'Ali), al-Mudschtabi (der *Auserwählte*, al-'Hasan), asch-Schahîd (der *Märtyrer*, al-'Husain), as-Saddschâd (der *Beter*, Zain al-Âbidîn), al-Bâkir (der *Löwe* des Wissens,

---

*) Die Conjectur الايام für الامام, was freilich auch im Cod. steht, liegt wohl auf der Hand.

Muhammad), aſz-Szâdik (der *Gerechte*, Dschâfar), al-Kâtzim (der *Maasshaltende*, Mûsa), ar-Ridhâ (das *Wohlgefallen*, 'Ali), at-Taki (der *Gottesfürchtige*, Muhammad), an-Naki (der *Reine*, 'Ali), az-Zaki (der *Rechtschaffene*, al-'Hasan), und al-'Huddscha (der *Beweis*, Muhammad al-Mahdi), der *sich Erhebende*, der *Erwartete*.

e. Die stehenbleibenden Isma'îlîja.

Sie behaupten, der Imâm nach Dschâfar sei Isma'îl, nach einem übereinstimmenden Zeugnisse über ihn von seinen Kindern, nur dass sie verschiedener Meinung über seinen Tod zu Lebzeiten seines Vaters waren. Einige behaupteten, dass er nicht gestorben sei, nur dass er seinen Tod aus Furcht vor den Chalifen der Banu-'l-'Abbâs geheuchelt habe, dass über denselben eine Beglaubigungsschrift aufgenommen und die Aussage des Präfekten des al-Manſzûr in Madîna beigebracht sei. Andere behaupten, er sei wirklich gestorben, das Zeugniss aber darum nicht zurückzunehmen, es sei vielmehr der Nutzen des Zeugnisses, [128] dass das Imâmat bei den Kindern des durch ein Zeugniss Bestimmten vor Anderen bleibe; nach Isma'îl sei also Muhammad Ibn Isma'îl Imâm. Sie wurden Mubârikîja genannt, und Einige von ihnen blieben bei Muhammad Ibn Isma'îl stehen und behaupteten seine Wiederkehr nach seiner Verborgenheit; Andere führten das Imâmat weiter auf die Verborgenen von ihnen, dann auf die Offenkundigen, die sich nach ihnen Erhebenden. Das sind die Bâtinîja, deren Lehren wir im Besonderen mittheilen werden. Dieses ist aber nur eine Sekte, welche bei Isma'îl Ibn Dschâfar und Muhammad Ibn Ismâîl stehen blieb; die gewöhnlich unter den Sekten erwähnten Ismâîlîja sind die Bâtinîja (oder) Tâlîmîja, welche eine besondere Lehre haben.

f. Die Ithnââscharîja (Zwölfer).

Diejenigen, welche bei dem Tode des Mûsa Ibn Dschâfar al-Kâtzim abschneiden und Kataîja

heissen, führen das Imâmat nach ihm auf seine Söhne weiter und behaupten als Imâm nach Mûsa den ʾAli ar-Ridhâ, dessen Grabmal in Tûs ist; nach ihm dann Muḣammad at-Taki, welcher in den Gräbern der Kuraischi liegt; nach diesem dann ʾAli Ibn Muḣammad an-Naki, dessen Grabmal in Kum ist; nach ihm al-ʿHasan al-ʾAskari az-Zaki und nach ihm seinen Sohn *den Sich Erhebenden, den Erwarteten*, welcher sich in Surramanraa befindet, und er sei der zwölfte. Dies ist der Weg der *Zwölfer* in unserer Zeit bis auf die Streitigkeiten, welche in die Zeit eines Jeden von diesen Zwölf fallen, und die Reibungen, welche zwischen ihnen und ihren Brüdern und den Söhnen ihrer Verwandten stattfanden, deren vollständige Erwähnung nothwendig ist, damit nicht eine Lehre übrig bleibe, die wir nicht erwähnt haben, und eine Ansicht, die wir nicht angeführt haben. Wisse also, dass es manche Schîa giebt, welche das Imâmat des Aḣmad Ibn Mûsa Ibn Dschaʿfar anstatt seines Bruders ʾAli ar-Ridhâ behaupten; und diejenigen, welche ʾAli's Imâmat behaupten, zweifeln zuerst über Muḣammad Ibn ʾAli, da sein Vater gestorben sei, als er noch klein war und ohne Verdienst auf das Imâmat und ohne Kenntniss der Pfade desselben; ein Theil behauptete aber sein Imâmat und trennte sich nach seinem Tode, so dass Einige das Imâmat des Mûsa Ibn Muḣammad annahmen, Andere das Imâmat des ʾAli Ibn Muḣammad und sagten, er sei der, welcher al-ʾAskari heisse; nach seinem Tode waren sie aber wiederum verschiedener Ansicht, und Einige waren für das Imâmat des Dschaʿfar Ibn ʾAli, und Andere behaupteten das Imâmat des al-ʿHasan Ibn ʾAli, und sie hatten ein Oberhaupt, welches ʾAli, Sohn eines unbekannten Vaters mit dem Beinamen at-Tâḣin, hiess. Der gehörte zu den Leuten des Kalâm und verstärkte die Sache des Dschaʿfar Ibn ʾAli [129] und machte die Menschen ihm geneigt, und es unterstützte ihn Fâris Ibn ʿHâtim Ibn Mâhawaih, und zwar in der Weise, dass sie, nachdem Muḣammad gestorben und al-ʿHasan al-ʾAskari gefolgt

war, sagten: wir haben al-ʿHasan geprüft und bei ihm kein Wissen gefunden; und sie nannten diejenigen, welche für das Imâmat al-ʿHasan's waren, ʿHimârîja (Anhänger eines Esels) und sie verstärkten die Sache Dschâfar's nach dem Tode al-ʿHasan's. Sie führten als Beweis an, dass al-ʿHasan ohne Nachfolger gestorben sei, dass also sein Imâmat nichtig sei, weil er keine Nachkommen hinterlassen habe und weil nur derjenige Imâm sei, welcher einen Nachfolger und Nachkommen hinterlasse; und Dschâfar nahm die Erbschaft des al-ʿHasan für sich allein, nach den Ansprüchen, die er darauf erhoben, dass er dieses gethan wegen der Frucht in seinen Sklavinnen, und anderem; und ihre Sache kam vor den Herrscher und das Volk, die Angesehenen und die gewöhnlichen Leute. Die Rede derer aber, welche das Imâmat al-ʿHasan's behaupteten, spaltete sich und sie trennten sich in viele Partheien, diese Sekte aber hielt an dem Imâmate Dschâfar's fest, und es kehrten zu ihnen viele, welche das Imâmat al-ʿHasan's behauptet hatten, zurück, darunter al-ʿHasan Ibn ʾAli Ibn Faddhâl, welcher zu den Tüchtigsten ihrer Anhänger und Rechtsgelehrten gehörte und stark in der Rechtslehre wie in der Tradition war. Nach Dschâfar erklärten sie sich dann für ʾAli Ibn Dschâfar und Fâtima, die Tochter ʾAli's, die Schwester Dschâfar's. Einige behaupteten das Imâmat des ʾAli Ibn Dschâfar, nicht das der *Herrinn* Fâtima. Dann nach dem Tode ʾAli's und Fâtima's gab es vielen Zwiespalt; Einige folgten in Betreff des Imâmat's der *Uebertreibung* des Abu-'l-Chattâb al-Asadi. Diejenigen aber, welche das Imâmat al-ʿHasan's behauptet hatten, trennten sich nach seinem Tode in *elf* Partheien und obwohl sie keine bekannten Namen haben, wollen wir doch ihre Ansichten anführen. Die *erste* Parthei behauptete, dass al-ʿHasan nicht gestorben sei, sondern der *sich Erhebende* sei, und dass es nicht möglich sei, dass er sterbe, ohne offenkundiger Weise einen Sohn zu haben, da die Erde nicht ohne Imâm sein könne, und bei uns steht es fest,

des Menschen); und er pflegte zu beten: Dir o Gott! gebührt der Dank, wenn ich dir gehorsam bin, und dein ist die Strafe, wenn ich dir ungehorsam bin, das Verdienst gebührt nicht mir oder einem Anderen beim Gutesthun, und das Bösethun ist nicht meine oder eines Anderen Sache. Wir wollen nun die einzelnen Klassen anführen, welche über ihn und diejenigen nach ihm verschiedener Ansicht gewesen sind, nicht insofern sie einzelne Abtheilungen seiner Anhänger sind [126], sondern insofern sie sich auf die Wurzel seines Stammes und die Zweige seiner Kinder beziehen.

a. Die Nâwisîja.

Sie sind die Anhänger eines Mannes, der Nâwis genannt wurde; Andere sagen, sie hätten von einer Stadt Nâwisa ihren Namen. Sie behaupteten, dass afz-Szâdik noch lebe und nicht sterben werde, bis er erscheine, um seine Sache an den Tag zu bringen und er sei *der sich Erhebende*, der Mahdi. Sie erzählen auch von ihm, dass er gesagt habe: wenn ihr mein Haupt vom Berge auf euch herabrollen sehen solltet, so glaubt's nicht, denn ich bin euer Herr, der Herr des Schwertes. Abu ʿHâmid az-Zûzini erzählt, dass die Nâwisîja geglaubt hätten, ʾAli sei gestorben, die Erde werde aber am Tage der Auferstehung vor ihm bersten, und er werde die Welt mit Gerechtigkeit erfüllen.

b. Die Aftahîja.

Sie behaupteten die Uebertragung des Imâmats von afz-Szâdik auf seinen Sohn ʾAbdallâh al-Aftah, welcher der Bruder des Ismaʾîl von Vaters- und Muttersseite war. Beider Mutter war Fâtima, die Tochter des al-ʿHusain Ibn al-ʿHasan Ibn ʾAli, und er war der älteste Sohn afz-Szâdiks. Sie glauben, dass er gesagt habe, das Imâmat falle an den ältesten Sohn des Imâms, und dass er gesagt habe: Imâm ist der, welcher auf meinem Platze sitzen wird, und er sei der, welcher auf seinem Platze gesessen; und dass den Imâm Keiner

abwasche und Keiner für ihn bete und Keiner seinen Ring nehme und Keiner ihn beerdige als der Imâm, und er sei es, welchem dieses Alles obgelegen habe. Afz-Szâdik hätte Einem seiner Gefährten ein Vermächtniss übergeben und ihm befohlen, dass er es dem übergeben solle, der es von ihm fordern werde, und dass er ihn zum Imâm machen solle. Es forderte es aber Niemand ausser 'Abdallâh, jedoch lebte er nach seinem Vater nur siebzig Tage und starb und hinterliess keinen männlichen Nachkommen.

c. Die Schamîtîja.

Sie sind die Anhänger des Jaḣja Ibn Abu Schamît, und behaupten, dass Dscháfar gesagt habe: der Name eures Herrn ist der Name eures Propheten; sein Vater aber hatte gesagt, wenn dir ein Sohn geboren wird, so nenne ihn nach meinem Namen, und er ist der Imâm, aber der Imâm nach ihm ist sein Sohn Muḣammad.

d. Die Musawîja und die Mufadhdhalîja.

Sie bilden eine Sekte, welche das Imâmat des Mûsa Ibn Dschâfar nach einem namentlichen Zeugnisse über ihn behaupten, sofern afz-Szâdik gesagt habe: euer Siebenter ist der von euch sich *Erhebende*; Andere überliefern: euer Herr ist der von euch sich *Erhebende*, ist er nicht der *Herr der Thorâ* genannt? Da nemlich die Schîá sahen, dass die Söhne afz-Szâdik's sich von einander unterschieden, so dass der Eine, welcher zu Lebzeiten [127] seines Vaters starb, ohne Nachkommenschaft war, und der Andere, welcher bei seinem Tode nachfolgte und nach seinem Tode einen kurzen Zeitraum sich erhob, ohne Nachkommen starb, und Mûsa der war, welcher den Befehl an sich nahm, und nach dem Tode seines Vaters darin verblieb, so kehrten sie zu ihm zurück und sammelten sich um ihn, nemlich al-Mufadhdhal Ibn 'Omar, Zurâra Ibn 'Ajan und 'Omâra al-Basâti. Die Musawîja erzählen von afz-Szâ-

wird, und er in seiner Gestalt erscheint, und an seinem Imâmate Keiner, der ihn mit Augen gesehen hat, zweifelt; und es bedarf keines Wunders durch ihn und keines Naturwunders und keiner Erweisung, sondern das durch ihn bewirkte Wunder liegt darin, dass alle Menschen insgesammt ohne Widerrede und Verzug ihm anhängen. Dies sind sämmtliche Partheien der Ithnâáscharîja, welche bei Einem oder dem Anderen (die Reihe der Imâme) abschneiden, dann in Betreff Aller insgesammt abschneiden.

Es ist aber wunderbar, dass sie sagen: die Abwesenheit hat bereits mehr als zweihundertundfunfzig Jahre gedauert, und unser Herr hat gesagt, wenn der *sich Erhebende* auftritt und er ist bereits vierzig Jahre alt, so ist er nicht euer Herr; wir aber wissen nicht, wie zweihundertundfunfzig Jahre in vierzig Jahre aufgehen sollen. Und wenn die Leute über die Dauer der Verborgenheit zur Rede gestellt werden, wie sie vorstellbar sei, antworten sie: leben nicht al-Chidhr und Elias seit Tausenden von Jahren in der Welt, ohne Speise und Trank zu bedürfen? warum soll dies nicht bei einem von der *Familie des Hauses* möglich sein? Man sagte zu ihnen: wie kann bei eurem Streite darüber die Behauptung der Verborgenheit euch genügen, da al-Chidhr nicht zu der Bürgschaft für eine Gemeinschaft verpflichtet ist, der Imâm aber bei euch ein Bürge ist, dem die Pflicht der Leitung und Gerechtigkeitspflege obliegt, und welchem nachzuahmen und dessen Lebenswandel nachzuwandeln die Gemeinschaft verpflichtet ist; wer aber nicht gesehen wird, wie kann dem nachgeahmt werden? Deswegen halten sich die Imâmîja in Betreff der *Wurzeln* an die 'Adalîja (Mûtazila) und in Betreff der *Eigenschaften* an die Muschabbiha, indem sie schwankend hin und her irren. Und zwischen den Achbârîja von ihnen und den Kalâmîja waltet das Schwert und der Vorwurf des Unglaubens, und in gleicher Weise zwischen den Tafdhîlîja (Mufaddhalîja) und den Wâîdîja Kampf und Vorwurf des Irrthums — Gott erhalte uns unseren Ver-

stand! Wunderbar ist auch, dass diejenigen, welche das Imâmat des *Erwarteten* behaupten, ungeachtet dieser grossen Verschiedenheiten sich nicht schämen, die Bestimmungen der Göttlichkeit für ihn in Anspruch zu nehmen und den Ausspruch Gottes auf ihn zu deuten, welcher lautet: „Sprich: handelt, und Gott wird euer Handeln sehen, und sein Gesandter und die Gläubigen und ihr werdet zu dem, der das Verborgene und das Offenbare kennt, zurückgeführt werden" (Sur. 9, 106.). Sie behaupten, das ist der erwartete Imâm, welchem die Kenntniss der Stunde offenbart ist; und sie erheben für ihn den Anspruch: er ist nicht abwesend von uns und wird uns mit unserer Lage bekannt machen, wenn er mit den Geschöpfen ins Gericht geht zu kühlenden Urtheilen und Aussprüchen, die sich allem Verstande entziehen. [132]

Schon schweift' ich umher von Platz zu Platz in des Volk's Gewühl,
Es wandelte schnell von Hauf' zu Haufen das Aug' ringsum,
Doch Alle ersah' der Blick betroffen die Hand am Bart,
Die Zähne geknirscht in Reu', in Trauer gebeugt und stumm.

IV. Die Ghâlija.

Sie sind diejenigen, welche es in Betreff ihrer Imâme soweit trieben, dass sie dieselben aus dem Bereiche der Menschlichkeit entnahmen und ihnen göttliche Bestimmungen beilegten, indem sie bald Einen der Imâme mit Gott verglichen, bald Gott mit den Menschen verglichen, und so nach beiden Seiten der *Uebertreibung* und der *Verkürzung* anheimfielen. Ihre Vergleichungen entstanden aber nur aus den Lehren der ʿHulûlîja und aus den Lehren der Tanâsuchîja und den Lehren der Jahûd (Juden) und der Nafzâra (Christen), da die Juden den Schöpfer mit dem Geschöpfe vergleichen, die Christen aber das Geschöpf mit dem Schöpfer vergleichen. Es gingen aber diese Vergleichungen in den Köpfen der Ghulâ von den Schîâ (Ultraschîâ) so weit, dass sie in Betreff einiger Imâme Bestimmungen der

Göttlichkeit anwandten; und es war die Vergleichung mit Gott bei den Schîá die Wurzel und der Grundsatz; zu einigen Anhängern der Sunna ging sie später nur über; es ergriff aber auch die Art und Weise der Mútazila Platz unter ihnen, nachdem sie eingesehen hatten, dass dieselbe dem Verstande näher und der Vergleichung und Einwohnung (Gottes) ferner steht. Die Häresien der Ghulâ sind vier: *Verähnlichung*, *Sinnesänderung* (Gottes), *Wiederkehr* (des Imâms) und *Seelenwanderung*. In jedem Lande haben sie andere Namen, in Ifzfahân heissen sie Churramîja und Kûdîja, in Raï Mazdakîja und Sinbâdîja, in Adsarbaidschân Dsakûlîja, in einem Orte Muĥammira und jenseit des Oxus Mubajjidha.

1. Die Sabâîja.

Sie sind die Anhänger des ʾAbdallâh Ibn Sabâ, welcher zu ʾAli sagte: Du bist du, d. h. du bist Gott, wofür ihn dieser nach Madâin verbannte. Man ist der Meinung, dass er Jude gewesen und dann zum Islâm übergetreten sei. Als er dem Judenthum anhing, sagte er über Juschá Ibn Nûn, den Nachfolger des Mûsa, das Nemliche, was er von ʾAli behauptete. Er war der Erste, welcher die Behauptung aufbrachte, dass das Imâmat dem ʾAli ausdrücklich vermacht sei, und von ihm stammen die verschiedenen Klassen der Ghulâ her. Sie sind der Meinung, dass ʾAli lebe, nicht getödtet sei, und dass in ihm ein Theil der Gottheit sich befinde, und es sei nicht möglich, sich seiner zu bemächtigen; er sei der, welcher auf den Wolken komme, dessen Stimme der Donner und dessen Geissel der Blitz sei, und er werde später auf die Erde herabsteigen, [133] dieselbe mit Gerechtigkeit zu erfüllen, wie sie (jetzt) voll sei von Ungerechtigkeit. Diese Ansicht sprach Ibn Sabâ erst aus, nachdem ʾAli getödtet war, und es sammelte sich um ihn eine Gemeinschaft, welches die erste Sekte war, die das Tawakkuf (das Stehenbleiben bei einem Imâm), die Verborgenheit und die Wiederkehr (desselben) behauptete.

Sie behaupteten auch, dass der Theil der Gottheit nach 'Ali in den Imâmen von Einem zum Anderen wandere, und diese Ansicht habe zu dem gehört, was die Gefährten gewusst hätten, wenn sie auch für das Gegentheil davon gewesen wären. 'Omar nemlich brach, als er ('Ali) sich ein Auge im Heiligthume verletzt hatte und die Geschichte an ihn gekommen war, in diese Worte über ihn aus: Was soll ich von der Hand Gottes sagen, sie hat ein Auge im Heiligthume Gottes herausgerissen; es habe also 'Omar ganz allgemein den Namen der Gottheit auf ihn angewandt, nachdem er dieses von ihm erfahren hatte.

2. Die Kâmilîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Kâmil, welcher alle Gefährten des Unglaubens beschuldigte, weil sie die Huldigung des 'Ali unterlassen hätten, und welcher 'Ali selbst verdammte, weil er den Anspruch seines Rechtes aufgegeben habe; er entschuldigte ihn nicht bei dem Fernbleiben vom Kampfe. Es war seine Pflicht, sagte er, aufzutreten und das Recht an den Tag zu bringen, — demgemäss, dass er der Uebertreibung in Betreff seiner zugethan war. Er sprach es ferner aus, dass das Imâmat ein Licht sei, welches von Person zu Person wandere, und dieses Licht sei in Einem das Prophetenthum und in einem Anderen das Imâmat, und bisweilen werde das Imâmat bei der Wanderung zum Prophetenthum; er meinte aber, die Wanderung der Geister sei die Zeit des Todes. Die Ghulâ stimmten nach allen ihren Unterabtheilungen in Betreff der Seelenwanderung und der Einwohnung Gottes überein; und in der That die Seelenwanderung findet sich in jeder Gemeinde bei einer Sekte, man trifft sie unter den Madschûs bei den Masdakîja und unter den *Indern* bei den Barahmîja und unter den *Philosophen* und unter den Szâbia. Es ist aber auch ihre Lehre, dass Gott an jedem Orte da sei, mit jeder Zunge spreche, und in einer der menschlichen Personen erscheine, und das ist die Bedeutung von *Einwohnung* ('Hulûl). Diese findet aber

bald theilweise, bald gänzlich statt; die theilweise Einwohnung ist wie das Scheinen der Sonne im Fenster oder auf dem Krystall, das gänzliche Einwohnen ist wie das Erscheinen eines Engels in einer Person oder wie das Erscheinen des Satans in einem Thiere. Es giebt vier Stufen der Seelenwanderung an-Nas'ch, al-Mas'ch, al-Fas'ch und ar-Ras'ch. Die Bedeutung davon wird bei der Erwähnung der Sekten der Madschûs im Besonderen angegeben werden. Die oberste Stufe ist die Stufe der Engelschaft oder des Prophetenthums, die niedrigste Stufe [134] ist die Eigenschaft des Satans oder eines Dschinn. Dieser Abu Kâmil behauptete die Seelenwanderung in äusserlicher Weise ohne Unterscheidung der besonderen Lehren.

3. Die 'Ilbâîja.

Sie sind die Anhänger des al-'Ilbâ Ibn Dsirâ' ad-Dûsi, welchen ein Theil al-Asadi nannte. Er zog 'Ali dem Propheten vor und meinte, dass Jener es sei, der Muhammad geschickt habe, und nannte ihn Gott. Ueber Muhammad sprach er einen Tadel aus, indem er meinte, dass er gesandt sei, um die Menschen zu 'Ali zu berufen, sie aber zu sich berufen habe. Man nannte diese Sekte die Dsammîja (Tadler). Unter ihnen behaupten Einige die Gottheit Beider zugleich, und sie stellen den 'Ali in den Bestimmungen der Gottheit voran, sie heissen 'Ainîja (nach dem Anfangsbuchstaben von 'Ali); Andere behaupten die Gottheit Beider, geben aber dem Muhammad in Betreff der Göttlichkeit mehr Vorzüge, sie heissen die Mimîja. Einige behaupten die Gottheit von fünf Personen, den Aszhâb al-Kisâ (Theilnehmern der Glorie oder des Mantels), Muhammad, 'Ali, Fâtima, al-'Hasan und al-'Husain. Sie behaupten, diese Fünf seien Eines, und der Geist sei in ihnen in gleicher Weise vorhanden und Keiner habe einen Vorzug vor dem Anderen. Sie lieben es auch nicht Fâtima mit weiblicher Endung auszusprechen, sondern

sagen **Fâtim**, worüber ein Dichter von ihnen folgenden Vers gemacht hat:

> Zu Freunden erkor nach Gott ich fünf: den Propheten, dann
> Desselbigen Enkelpaar, den **Schaich** und zuletzt **Fâtim**.

4. Die Mughîrîja.

Sie sind die Anhänger des **Mughîra Ibn Sa'îd al-'Idschli**, welcher beanspruchte, nach **Muhammad Ibn 'Ali Ibn al-'Husain** sei **Muhammad Ibn 'Abdallâh Ibn al-'Hasan Ibn al-'Hasan**, welcher in **Madîna** aufgestanden war, Imâm, und meinte, dass er noch lebe und nicht gestorben sei. Es war aber **al-Mughîra** ein Freigelassener des **Châlid Ibn 'Abdallâh al-Kasri**, und er nahm nach dem Imâme **Muhammad** das Imâmat für sich in Anspruch und dann ebenso das Prophetenthum. Er übertrieb in Betreff **'Ali's** so, wie es kein Verständiger glauben wird, und fügte noch die Behauptung der *Vergleichung* (Gottes mit dem Geschöpf) hinzu. Er war der Ansicht, dass Gott Gestalt und Körper habe mit Gliedern gleich den Buchtaben des Alphabets; seine Gestalt sei die Gestalt eines Mannes von Licht, auf dessen Haupte eine Krone von Licht sich befinde und er habe ein Herz, aus welchem die Weisheit hervorquelle. Er meinte, dass Gott, nachdem er sich zur Schöpfung der Welt entschlossen, den *grössten Namen* ausgesprochen habe, welcher herbeigeeilt sei, und auf sein Haupt eine Krone gesetzt habe; das liege in dem göttlichen Ausspruche: [135] „Bete an den Namen Deines Herrn, des Höchsten, welcher geschaffen hat und gebildet hat" (Sur. 87, 1 u. 2.); dann habe er die Handlungen der Menschen gewusst, da er sie auf seine Hand niedergeschrieben hatte, und sei über die Ungehorsamkeiten in Aerger gerathen und habe geschwitzt, von seinem Schweisse aber hätten sich zwei Meere gebildet, das eine salzig, das andere süss, und das salzige sei finster, das süsse licht gewesen; dann habe er in das lichte Meer geschaut und seinen Schatten erblickt, und

habe den besten Theil seines Schattens genommen und davon die Sonne und den Mond geschaffen und den übrigen Theil desselben vernichtet, indem er gesprochen: es ziemt sich nicht, dass neben mir noch ein anderer Gott existire. Dann, fuhr er fort, hat er die ganze Schöpfung von den beiden Meeren geschaffen, indem er die Gläubigen aus dem lichten Meere und die Ungläubigen aus dem finsteren Meere schuf; und er schuf die Schatten der Menschen, und das erste, was er schuf, war der Schatten Muhammad's und 'Ali's vor den Schatten Aller. Dann wandte er sich an die Himmel und die Erde und die Berge, dass sie die Bürgschaft übernehmen sollten, nemlich dass 'Ali Ibn Abu Tâlib vom Imâmate zurückgehalten werde, aber sie verweigerten das; dann wandte er sich an die Menschen und 'Omar Ibn al-Chattâb befahl dem Abu Bakr, dass er die Verhinderung desselben daran auf sich nähme, und versprach, dass er ihn bei dem Betruge gegen ihn unterstützen werde unter der Bedingung, dass er ihm das Chalifât nach dem seinigen gäbe, und er nahm es an und beide unternahmen die Verhinderung in offenkundiger Weise. Das liege in dem Ausspruche Gottes: „und es nahm ihn (den Glauben) der Mensch auf sich, er war ungerecht, unwissend" (Sur. 33, 72.). Er meinte auch, dass folgender Ausspruch in Beziehung auf 'Omar offenbart sei: „gleich dem Satan, als er zum Menschen sprach: sei ungläubig, und als er ungläubig geworden, hinzufügte: ich bin unschuldig an Dir" (Sur. 59, 16.). Nachdem aber al-Mughîra getödtet war, spalteten sich seine Anhänger; Einige behaupteten, man müsse ihn erwarten und er werde wiederkehren, Andere behaupteten, man müsse das Imâmat des Muhammad erwarten, wie er selbst behauptet, dass er zu erwarten sei; denn es hatte auch al-Mughîra zu seinen Anhängern gesagt: erwartet ihn, denn er wird wiederkommen, und Gabriel und Michael werden ihm zwischen der Ecke (der Kâba) und dem Platze (Abraham's) huldigen.

5. Die Manfzûrîja.

Sie sind die Anhänger des Abu Manfzûr al-'Idschli, welcher sich im Anfange zu Abu Dschâfar Muĥammad Ibn 'Ali al-Bâkir begeben hatte. Nachdem dieser sich aber von ihm losgesagt und ihn verstossen hatte, meinte er, dass er selbst der Imâm sei, und berief die Menschen zu sich, und nachdem al-Bâkir gestorben war, sagte er: das Imâmat ist auf mich übergegangen; und er trat offen damit hervor. Es lehnte sich eine Anzahl von ihnen in Kufa unter den Banu Kinda auf, bis Jûsuf Ibn 'Omar ath-Thakafi, [136] der Statthalter 'Irâks in den Tagen des Hischâm Ibn 'Abd al-Mâlik seine Geschichte und die Gottlosigkeit seiner Anmassung erfuhr und ihn gefangen nahm und kreuzigen liess. Es war aber die Meinung al-'Idschli's, dass 'Ali das Stück sei, welches vom Himmel herabgefallen, und zuweilen sagte er auch: das Stück, welches vom Himmel herabgefallen, ist Gott selbst. Er stellte die Meinung auf, als er sich das Imâmat anmasste, dass er in den Himmel erhoben sei und den Gegenstand seiner Anbetung gesehen habe; der habe sein Haupt mit seiner Hand berührt und gesprochen: Mein Sohn steige herab, und bring Botschaft von mir; dann habe er ihn auf die Erde herabgelassen, so dass er das Stück sei, welches vom Himmel herabgefallen; er meinte auch, die Gesandten hörten nicht auf und die Sendung habe kein Ende. Er glaubte auch, das Paradies sei ein Mensch, mit welchem wir Freundschaft halten müssten, nemlich der Imâm der Zeit, und die Hölle sei ein Mensch, dessen Feind wir sein müssten, nemlich der Feind des Imâm. Er erklärte alle Verbote allegorisch für Namen von Menschen, deren Feinde zu sein Gott befohlen habe und die Gebote für Namen von Menschen, deren Freunde zu sein wir den Befehl hätten; er erlaubte seinen Anhängern diejenigen, welche verschiedener Ansicht seien, zu tödten, ihre Schätze zu nehmen und ihre Weiber als erlaubtes Gut zu betrachten. Sie bilden eine Klasse der Chur-

ramîja, und ihr Zweck bei der allegorischen Deutung der Gebote und Verbote auf Namen von Menschen ist blos der, dass derjenige, welcher einen solchen Menschen erlangt hat und kennt, aller gesetzlichen Pflicht ledig und die Ansprache (Gottes) von ihm genommen sei, da er in das Paradies gekommen und die Vollkommenheit erreicht habe. Zu den neuen Ketzereien, welche al-'Idschli aufbrachte, gehört endlich, dass er behauptete, Gott habe zuerst den 'Isa Ibn Marjam, dann 'Ali Ibn Abu Tâlib geschaffen.

6. Die Chattâbîja.

Sie sind die Anhänger des Abu-'l-Chattâb Muћammad Ibn Abu Zainab al-Asadi al-Adschdá, welcher sich zu Abu 'Abdallâh Dscháfar Ibn Muћammad afz-Szâdik hielt. Als aber afz-Szâdik seine nichtige Uebertreibung in Betreff seiner Person erfahren hatte, sagte er sich von ihm los und verfluchte ihn und theilte die Lossagung von ihm seinen Anhängern mit, und er that das mit sehr harten Worten und gebrauchte die stärksten Ausdrücke bei seiner Lossagung und Verfluchung; als jener sich von ihm getrennt hatte, masste er sich selbst die Herrschaft an. Es glaubte aber Abu-'l-Chattâb, dass die Imâme Propheten, dann Gottheiten seien; er behauptete also die Gottheit des Dscháfar Ibn Muћammad und die Gottheit seiner Vorfahren, welche Söhne Gottes und Freunde desselben seien; und dass die Gottheit das Licht im Prophetenthum und das Prophetenthum das Licht im Imâmate sei, und die Welt nie von diesen Einwirkungen und Lichtern entblösst sei. Er glaubte, dass Dscháfar der Gott in seiner Zeit sei und nicht der mit Sinnen Wahrgenommene, [137] welchen man sehe, sondern nachdem er auf diese Welt herabgestiegen sei, habe er diese Form angenommen, so dass ihn die Menschen darin sehen. Als aber 'Isa Ibn Mûsa, der Genosse al-Manfzûr's von seiner schändlichen Anmassung gehört, tödtete er ihn in der Niederung von Kufa. Nach seinem Tode trennten sich die

Chattâbîja in mehrere Partheien. Eine Parthei glaubte, der Imâm nach Abu-'l-Chattâb sei ein Mann mit Namen Muámmar, und sie glaubten an ihn, wie sie an Abu-'l-Chattâb geglaubt; sie meinten auch, die Welt würde nicht aufhören, das Paradies sei das Gute, das Angenehme und die Wohlfahrt, welche die Menschen beträfen, und die Hölle sei das Schlechte, das Unglück und die Plage, welche dieselben beträfen; Wein, Buhlerei und das übrige Verbotene hielten sie für erlaubt, und das Unterlassen des Gebetes und des Gebotenen war ihrer religiösen Ueberzeugung gemäss. Diese Sekte wurde Muámmarîja genannt. Eine andere Parthei glaubte, dass nach Abu-'l-Chattâb Bazîgh der Imâm sei; dieser glaubte, dass Dscháfar Gott sei d. h. dass Gott in seiner Gestalt den Menschen erschienen sei, und dass jedem Gläubigen Offenbarungen zu Theil würden. Er deutete den göttlichen Ausspruch: „es geschieht keiner Seele, dass sie stirbt ohne Beistimmung Gottes" (Sur. 3, 139.) in dieser Weise: ohne dass sie Offenbarung von Gott erhält; ebenso den andern Ausspruch: „dein Herr hat den Bienen offenbart" (Sur. 16, 70.). Er meinte auch, dass es unter seinen Anhängern welche gebe, die vor Gabriel und Michael den Vorzug haben, und dass von dem Menschen, wenn er die Vollkommenheit erreicht habe, nicht gesagt werden könne, dass er gestorben sei, sondern wenn Einer von ihnen das Ende erreicht habe, werde gesagt, er sei in die unsichtbare Welt erhoben; Alle von ihnen behaupteten, ihre Todten mit Augen zu sehen, und zwar am Morgen und am Abend. Diese Sekte hiess die Bazîghîja. Eine andere Parthei glaubte, dass nach Abu-'l-Chattâb 'Omair Ibn Bunân al-'Idschli der Imâm sei, und stimmte der ersten Parthei bei, nur dass sie anerkannten, dass sie stürben. Sie hatten sich in Kunâsa bei Kufa eine Hütte aufgerichtet, wo sie sich zur Anbetung afz-Szâdik's versammelten; als aber ihre Angelegenheit an Jazîd Ibn 'Omar Ibn Hubair kam, nahm er 'Omair gefangen und kreuzigte ihn in Kunâsa bei Kufa. Sie hiessen die

'Idschlîja. Eine andere Parthei glaubte, dass der Imâm nach Abu-'l-Chattâb Mufaddhal afz-Szairafi sei, und der behauptete die Gottesherrlichkeit Dschâfar's, nicht aber sein Prophetenthum und seine Sendung. Dschâfar Ibn Muhammad afz-Szâdik sagte sich aber von allen diesen los und verwarf sie und verfluchte sie, denn alle diese Leute waren Verstörte, [138] Irrende, Unwissende, über den Zustand der Imâme im Geiste Verwirrte.

7. Die Kajjâlîja.

Sie sind die Anhänger des Ahmad Ibn al-Kajjâl, welcher ein Werber für Einen aus der *Familie des Hauses* nach Dschâfar Ibn Muhammad afz-Szâdik war, und denselben für einen der verborgenen Imâme erklärte; vielleicht aber hatte er wissenschaftliche Aussprüche gehört und vermischte sie in seiner schwachen Einsicht und mit seinemd ürftigen Verstande, und er brachte in jedem Abschnitte des Wissens eine neue Ansicht auf einer unerhörten und undenkbaren Grundlage zum Vorschein; und er sagte sich auch wohl an einem gewissen Orte von al-'Hasan los; nachdem man aber seine neue Ketzerei erfahren hatte, sagte man sich von ihm los und verfluchte ihn und befahl denen, die ihm nachfolgten, ihn zu verlassen und seinen Mischmasch aufzugeben. Als al-Kajjâl das in Erfahrung gebracht hatte, wandte er die Berufung auf sich selbst und beanspruchte zuerst das Imâmat, dann masste er sich an, dass er der zweite *sich Erhebende* sei. Es gehörte zu seiner Lehre, dass Jeder, welcher die (himmlischen) Sphären den Seelen gemäss anordnet, und welcher die Pfade der Welten auseinanderzusetzen im Stande ist, nemlich der Welt der Sphären d. i. der oberen Welt, und der Welt der Seelen d. i. der unteren Welt, der Imâm sei; und dass derjenige, welcher das All in seinem Wesen beweise, und im Stande sei, alles Allgemeine in seiner bestimmten besonderen Person auseinanderzusetzen, der *sich Erhebende* sei. Er sagte: nie ist zu irgend einer Zeit Einer gefunden worden, der die-

sen Beweis geführt hat, ausser Aĥmad al-Kajjâl, er ist also der *sich Erhebende*. Vor ihm hat es nur solche gegeben, welche mit ihm Verwandtschaft gehabt haben, zuerst gemäss seiner Ketzerei, dass er der Imâm, dann der *sich Erhebende* sei; und von seiner Lehre über die Welt sind arabische und persische Schriften übrig geblieben, welche alle lügenhaft und durch Gesetz und Verstand widerlegt sind. Al-Kajjâl hat behauptet, es gäbe drei Welten, die obere Welt, die niedere Welt und die menschliche Welt. In der oberen Welt nahm er fünf Orte an; der erste, der Ort der Orte ist ein leerer Ort, welchen Existirendes nicht bewohnt und ein geistiges Wesen nicht ordnet, und er umgiebt das All; der Thron, behauptet er, welcher in dem offenbarten Gesetze vorkomme, sei ein Ausdruck dafür. Unter ihm ist der Ort der höchsten Seele, darunter der Ort der vernünftigen Seele, darunter der Ort der thierischen Seele, darunter der Ort der menschlichen Seele. Er sagt: die menschliche Seele wollte zur Welt der höchsten Seele hinaufsteigen; sie stieg also empor und durchwanderte die beiden Orte, nemlich die Thierheit und die Vernünftigkeit, als sie aber dem Ankommen in der Welt der höchsten Seele nahe war, war sie müde und matt und erstarrt [139] und aufgerieben und ihre Theile verbogen, da wurde sie in die unterste Welt herabgeworfen und es gingen an ihr Ringe und Kreise vorbei, und sie war in jenem Zustande der Aufgeriebenheit und Verrenktheit; dann erschien bei ihr die höchste Seele und goss über sie einen Theil ihrer Lichter aus, und so entstanden die Zusammensetzungen in dieser Welt und entstanden die Himmel und die Erde und die Zusammensetzungen der Metalle, Pflanzen, Thiere und des Menschen; und sie verfiel in die Prüfungen dieser Zusammensetzung, bald Freude bald Kummer, bald Fröhlichkeit bald Trauer, ein Mal Heil und Wohlfarth, das andere Mal Unglück und Leiden, bis der *sich Erhebende* erscheinen und sie zum Zustande der Vollkommenheit zurückführen wird und die Zusammensetzungen aufgelöst werden, die Gegensätze

aufhören werden und das Geistige vor dem Körperlichen hervortreten wird, und dieser *sich Erhebende* ist kein Anderer als A'hmad Ibn al-Kajjâl. Dann bewies er die Bezeichnung seines Wesens durch das Schwächste, was nur vorgestellt werden kann, und durch das Thörichtste, was es geben kann, dass nemlich der Name A'hmad den vier Welten entspreche, das Alif seines Namens stehe gegenüber der höchsten Seele, das 'Ha gegenüber der vernünftigen Seele, das Mim gegenüber der thierischen Seele, das Dal gegenüber der menschlichen Seele. Er meinte ferner, die vier Welten seien die Principien und Elemente; was aber den Ort der Orte betreffe, so sei darin durchaus keine Existenz. Dann nahm er an, dass die oberen Welten der unteren, körperlichen Welt entsprechen, und sagte: der Himmel ist leer und entspricht dem Ort der Orte, unter ihm ist das Feuer, unter diesem die Luft, unter dieser die Erde und unter dieser das Wasser, und diese Vier entsprechen den vier Welten: ferner, sagte er, steht der Mensch gegenüber dem Feuer, die Vögel gegenüber der Luft, die Thiere gegenüber der Erde, die Fische gegenüber dem Wasser; er setzte also das Wasser als den niedrigsten Ort und die Fische als die niedrigsten Zusammensetzungen. Dann stellte er die menschliche Welt, welches die eine der drei, nemlich die Welt der Seelen ist, mit den Sphären der beiden ersten Welten, der geistigen und körperlichen zusammen, indem er sagte: die zusammengesetzten Sinne in ihr sind fünf, das Hören entspricht dem Ort der Orte, da es leer ist, und entspricht dem Himmel; das Gesicht steht gegenüber der höchsten Seele von dem Geistigen und gegenüber dem Feuer von dem Körperlichen, und in ihm ist das Spiegelbild des Auges, denn dem Menschen ist [140] das Feuer eigenthümlich; der Geruch steht gegenüber dem Vernünftigen vom Geistigen und der Luft vom Körperlichen, denn der Geruch athmet und zieht den Hauch von der Luft; der Geschmack steht gegenüber dem Thierischen von dem Geistigen und der Erde von dem Körperlichen, und das Thier ist der Erde eigen

und das Schmecken dem Thiere; das Gefühl endlich steht gegenüber dem Menschlichen von dem Geistigen und dem Wasser von dem Körperlichen, und der Fisch ist dem Wasser eigen und das Gefühl dem Fische; bisweilen aber sprach er von dem Gefühl in metonymischer Weise. Er behauptete ferner Aḥmad ist Alif, ʿHâ, Mîm und Dâl, und steht gegenüber den Welten; das Gegenüberstehen in Betreff der obern, geistigen Welt haben wir bereits angegeben, in Betreff des Gegenüberstehens der niederen, körperlichen Welt, so weist das Alif auf den Menschen, das ʿHâ auf das Thier, das Mîm auf den Vogel, das Dâl auf den Fisch, das Alif ا, insofern es wie der Mensch aufrecht steht, das ʿHâ ح gleicht dem Thiere, denn es ist gekrümmt und eingebogen, und weil das ʿHâ den Namen des Thieres (ʿHaiwan) anfängt, das Mîm م gleicht dem Kopfe des Vogels und das Dâl د gleicht dem Schwanze des Fisches. Ferner sagte er, dass der Schöpfer den Menschen nur nach der Gestalt des Namens Aḥmad geschaffen habe, das Aufrechtstehen gleich dem Alif, die beiden Hände gleich dem ʿHâ, den Bauch gleich dem Mîm, die beiden Füsse gleich dem Dâl. Wunderbar ist ferner, dass er sagte, die Propheten seien die Führer der Leute, welche an Autoritäten hängen, und diese seien Blinde, der *sich Erhebende* sei aber der Führer der Leute des Sehens und diese seien die Verständigen, und nur die verschiedenen Gattungen des Sehens entsprächen den Sphären und Seelen. Das Gegenüberstellen aber, wie du es hier vernommen hast, gehört zu den erbärmlichsten Meinungen und schwächsten Gegenüberstellungen, insofern ein Verständiger es nicht einmal anhören mag, geschweige denn, dass er es wird glauben wollen. Noch wunderbarer aber als dies Alles sind seine verkehrten allegorischen Erklärungen und seine Gegenüberstellungen von den gesetzlichen Geboten und den Glaubenssatzungen und von den Existenzen der beiden Welten der Sphären und der Seelen, sowie seine Anmassung, dass er einzig darin sei, und wie ihm das möglich war,

nachdem so viele des Wissens kundige Leute ihm mit einer Begründung davon vorausgegangen waren, die nicht nach der falschen Manier eingerichtet war, welche al-Kajjâl vertheidigte. Er bezog die *Waage* auf die Welten, den *Weg* auf sich selbst, das *Paradies* auf das Gelangen zu seinem Wissen in Betreff der verschiedenen Gattungen des Sehens, die *Hölle* auf das Gelangen [141] zu dem, was er bekämpfte; und wenn die Wurzeln seines Wissens die waren, welche wir angegeben haben, so erwäge, wie der Zustand der Folgerungen beschaffen sein wird.

8. Die Hischâmîja.

Sie sind die Anhänger der beiden Hischâm, des Hischâm Ibn al-ʿHakam, des Urhebers der Ansicht von der Vergleichung (Gottes mit dem Menschen) und des Hischâm Ibn Sâlim al-Dschawâlîki, der an demselben Webestuhl in Betreff der Vergleichung webte. Es gehörte aber Hischâm Ibn al-ʿHakam zu den Mutakallim's der Schîá, und zwischen ihm und Abu-'l-Hudsail fanden Disputationen über die Wissenschaft des Kalâm statt, nemlich über die Vergleichung und über den Zusammenhang des göttlichen Wissens. Ibn ar-Rawandi berichtet von Hischâm, dass er behauptet habe, zwischen dem Gegenstande seiner Verehrung und den Körpern bestände Aehnlichkeit in irgend einer Beziehung, und wenn das nicht der Fall wäre, würden sie nicht auf ihn hinweisen. Al-Kábi erzählt von ihm, dass er gesagt habe, Gott sei ein Körper mit Theilen, der eine Quantität habe wie andere Quantitäten, aber er gleiche keinem geschaffenen Dinge und kein Ding gleiche ihm; auch wird von ihm überliefert, dass er gesagt habe, er sei sieben Spannen (lang) nach seiner eigenen Spanne, und er befinde sich an einem besonderen Orte und auf einer besonderen Seite, und bewege sich, und seine Bewegung sei sein Thun, aber nicht von einem Orte zum anderen; ferner, er sei begränzt in dem Wesen, aber nicht begränzt in der Macht. Abu 'Îsa 'al-

Warrâk erzählt, er habe gesagt, Gott berühre seinen Thron, so dass nichts von dem Throne über ihn hinausreiche und nichts von ihm über den Thron hinausreiche. Es gehört zur Lehre Hischâm's, dass Gott nie aufhöre sich selbst zu wissen, und dass er die Dinge nach ihrem Entstehen wisse vermittelst eines Wissens, das weder ein entstandenes noch ein ewiges zu nennen sei, denn es sei eine Eigenschaft, und der Eigenschaft könne man nicht wieder eine Eigenschaft beilegen; auch sei nicht davon zu sagen, es (das Wissen) sei *er* oder *nicht-er*, oder *ein Theil von ihm*. Aber seine Meinung in Betreff der Macht und des Lebens ist nicht gleich der in Betreff des Wissens, da er von diesen beiden nicht das Entstehen behauptete. Er spricht also: Gott will die Dinge, und sein Wollen ist Bewegung, welche weder etwas Anderes als Gott noch er selbst ist. Von dem Worte Gottes aber sagt er, dass es eine Eigenschaft Gottes sei, wovon nicht gesagt werden könne, es sei geschaffen, und auch nicht, es sei nicht geschaffen. Er sagte ferner: die Accidenzen geben keinen vollständigen Beweis für Gott, denn dasjenige, was als Beweis gesetzt werden, und das, wodurch für Gott der Beweis geführt werden soll, muss etwas Nothwendiges in Betreff der Existenz sein. Er sagte ferner: das Vermögen ist alles dasjenige, wodurch allein das Thun zu Stande kommt, als da sind die Werkzeuge, die Glieder, die Zeit und der Ort. Hischâm Ibn Sâlim aber sagte, dass Gott die Gestalt [142] eines Menschen habe, dessen oberer Theil hohl und dessen unterer Theil voll sei, und er sei ein weithin und nach allen Seiten scheinendes Licht, und er habe fünf Sinne und Hand, Fuss, Nase, Ohr, Auge und Mund und schwarzes Haupthaar, indem er schwarzes Licht sei, aber kein Fleisch und kein Blut. Hischâm meinte, das Vermögen sei ein Theil des Vermögenden; und es wird von ihm erzählt, dass er für die Propheten Ungehorsam zugestanden habe, obwohl er für die Imâme Unbescholtenheit gefordert habe; er machte nemlich den Unter-

schied zwischen beiden, dass der Prophet Offenbarungen erhalte und dadurch auf die Art der Sünde aufmerksam gemacht werde, so dass er bereue, der Imâm aber keine Offenbarungen erhalte, also unbescholten sein müsse. In Betreff ʾAli's übertrieb Hischâm Ibn al-ʿHakam so weit, dass er behauptete, er sei ein Gott, dem man nothwendig Gehorsam zu leisten habe. Dieser Hischâm Ibn al-ʿHakam, welcher sich in den *Wurzeln* gründlich unterrichtet hatte, sollte nicht das, was er den Mútazila gegenüber als nothwendige Consequenz geltend machte, unberücksichtigt lassen, aber der Mann bleibt hinter dem zurück, was er seinem Gegner als Folgerung zieht, und unter dem, was er von der Vergleichung offen aussprach; das zeigt sich darin, dass er gegen al-ʾAllâf folgende Consequenz zog: Du sprichst, dass der Schöpfer wissend durch Wissen, und sein Wissen sein Wesen sei, so dass er mit dem Entstandenen darin Gemeinschaft hat, dass er wissend durch Wissen ist, darin aber von ihm unterschieden ist, dass sein Wissen sein Wesen ist, so dass er also ein Wissender ist nicht wie die Wissenden, und warum sagst du nicht, er ist ein Körper nicht wie die Körper, und eine Gestalt nicht wie die Gestalten, und er hat eine Maassbestimmung nicht wie die Maassbestimmungen u. s. w. Zurâra Ibn Aʾjan aber stimmte mit ihm in Betreff des Entstehens des Wissens Gottes überein und ging weiter als er, da er auch seine Macht, sein Leben und seine übrigen Eigenschaften entstehen liess, dass er also vor dem Schaffen dieser Eigenschaften nicht wissend, nicht mächtig, nicht lebendig, nicht hörend, nicht sehend, nicht wollend, nicht redend gewesen sei. Er behauptete das Imâmat des ʾAbdallâh Ibn Dschá-far; nachdem er sich aber mit ihm über einige Streitfragen unterhalten und ihn nicht ganz vertraut damit gefunden hatte, kehrte er zu Mûsa Ibn Dscháfar zurück. Man erzählt auch, dass er sein Imâmat nicht behauptet habe, sondern auf den Korân hingewiesen und ausgerufen habe: das ist mein Imâm; und dass er auch schon gegen Dscháfar schwierig gewesen sei. Man

berichtet als Ansicht der Zurârîja, dass die Kenntniss nothwendig und Unwissenheit der Imâme unerlaubt sei, dass alle ihre Kenntnisse nothwendige seien, und Alles, was Andere durch Speculation erreichen, das sei bei ihnen ursprünglich und nothwendig, ihre Speculationen aber erreiche kein Anderer.

9. Die Nómânîja.

Sie sind die Anhänger des Muhammad Ibn an-Nómân Abu Dschâfar al-Ahwal mit dem Beinamen Schaitan (Satan) at-Tàk, [143] während die Schîâ sagen, er sei Mùmin (*der Gläubige*) at-Tàk. Er stimmte mit Hischâm Ibn al-'Hakam darin überein, dass Gott Nichts wisse, bevor es da sei, und die Machtvollkommenheit ist bei ihm der Wille und der Wille ist das Thun Gottes. Er meinte, Gott sei ein Licht in der Gestalt eines Menschen, aber er war dagegen, dass er ein Körper sei. Jedoch, sagte er, komme es schon in der Offenbarung vor, dass Gott Adam nach seiner Gestalt und nach der Gestalt des Barmherzigen geschaffen habe, und die Offenbarung spreche unzweifelhaft die Wahrheit. Von Mukâtil Ibn Sulaimân wird in Betreff der Gestalt eine ähnliche Ansicht berichtet und ebenso wird von Dâûd al-Dschawâribi und Nóaim Ibn 'Hammâd al-Mifzri und noch von anderen Anhängern der Ueberlieferung die Meinung berichtet, dass Gott Gestalt und Glieder habe; von Dâûd, er habe gesagt: Lasst mich mit den Schaamtheilen und dem Barte in Ruhe, und fragt mich nach dem Anderen; in den Offenbarungen jedoch findet das keine Unterstützung. Ibn Nómân hat aber eine Menge Bücher für die Schîâ verfasst, dazu gehört eines mit dem Titel: ich werde handeln, warum hast du gehandelt? Ein anderes: ich werde handeln, du handele nicht. In ihnen kommt es vor, dass vier Hauptsekten seien: die Kadarîja, Chawâridsch, Âmma und Schîâ; ferner sprach er von diesen Sekten den Schîâ die Seeligkeit in jener Welt zu. Von Hischâm Ibn Sâlim und Muhammad Ibn an-Nómân

wird auch mitgetheilt, dass sich Beide von der wissenschaftlichen Betrachtung (Kalâm) über Gott zurückgezogen und von demjenigen, welchen sie für wahrhaftig halten zu müssen glaubten, überliefert haben, dass er gefragt über den Ausspruch Gottes: „bis zu deinem Herrn ist das Ende" (Sur. 53, 43.) gesagt habe: wenn die wissenschaftliche Betrachtung bis zu Gott gekommen ist, so haltet euch zurück; und so hielten sie sich von den Behauptungen in Betreff Gottes und dem Nachdenken über ihn bis an ihren Tod zurück. Dieses überliefert al-Warrâk. Zu den Schîă gehören auch die Jûnusîja, die Anhänger des Jûnus Ibn ʾAbd ar-Raḥmân al-Kummi, des Freigelassenen der Familie Jaktîn. Er war der Ansicht, dass die Engel den Thron tragen und der Thron den Herrn trage, da es in der Offenbarung heisse, dass die Engel zu Zeiten seufzen beim Niederlassen der Majestät Gottes auf den Thron. Er gehörte zu den Muschabbiha unter den Schîă und hat für sie Bücher über dergleichen geschrieben.

10. Die Nuṣzairîja und die Isḥâkîja.

Sie gehören zu den Ghulâ unter den Schîă und es giebt eine Menge solcher, welche ihrer Lehre anhangen und den Urhebern ihrer Meinungen zugethan sind. Unter ihnen giebt es Differenzen, wie der Name der Gottheit auf die Imâme aus der *Familie des Hauses* anzuwenden sei. Sie sagen, das Erscheinen des Geistigen in einem materiellen Körper sei eine dem Verständigen bekannte Sache, [144] sei es nach der guten Seite hin, wie das Erscheinen Gabriels in einer Persönlichkeit und in der Gestaltung nach der Gestalt eines Arabers und der Aehnlichkeit mit der Gestalt der Menschen, sei es nach der schlechten Seite hin, wie das Erscheinen des Satan in der Gestalt des Menschen, um das Böse in seiner Gestalt auszuführen, und das Erscheinen der Dämonen (Dschinn) in der Gestalt der Menschen, um mit ihrer Zunge zu sprechen; deswegen behaupten wir, dass Gott in der Gestalt einer Persönlichkeit erscheint, und da es nach

dem Gesandten Gottes keine vorzüglichere Persönlichkeit giebt als ʾAli und nach ihm seine Söhne, welche als die besten Geschöpfe bezeichnet sind, so erscheint die Wahrheit (Gott) in ihrer Gestalt, und spricht mit ihrer Zunge, und greift mit ihren Händen, und deswegen wenden wir den Namen der Gottheit ganz allgemein auf sie an. Wir nehmen aber diese Auszeichnung allein für ʾAli, keinen Anderen an, weil er durch besondere Kräftigung von Gott ausgezeichnet worden ist aus Gründen, die mit dem Innersten der Geheimnisse zusammenhängen. Der Prophet hat gesagt: ich urtheile nach dem Augenfälligen, aber Gott hat Gewalt über die Geheimnisse. Deswegen kam der Kampf mit den Götzendienern auf Muḥammad und der Kampf gegen die Heuchler auf ʾAli. Deswegen verglich er ihn auch mit ʾIsa Ibn Marjam und sprach: Wenn nicht die Menschen in Betreff deiner sagen sollten, was sie von ʾIsa Ibn Marjam gesagt haben, nun so habe *ich* einen Ausspruch über dich gethan. Zuweilen schreiben sie ihm (ʾAli) auch eine Theilnahme an der Sendung zu, da er (Muḥammad) gesagt hat: unter euch ist einer, der seiner (des Korân) allegorischen Deutung gemäss kämpfen wird, wie ich seinem buchstäblichen Sinne gemäss gekämpft habe, wahrlich! er ist's, der den Schuh fertig macht. Das Wissen der allegorischen Bedeutung aber, der Kampf mit den Heuchlern, die Unterredung mit den Dämonen, das Herausreissen des Thores von Chaibar, was nicht durch Körperkraft geschehen ist, gebe den klarsten Beweis, dass in ihm ein göttlicher Theil und eine vom Herrn stammende Kraft gewesen ist, oder dass der, welcher erschienen ist, Gott in seiner Gestalt gewesen ist, und durch seine Hand geschaffen und mit seiner Zunge Befehle ertheilt hat. Deswegen sagen sie auch, dass er vor Erschaffung der Himmel und der Erde existirt habe. Er habe gesagt: wir waren Schatten zur Rechten des Thrones und beteten an, die Engel aber beteten an mit unserer Lobpreisung und diese Schatten und diese Gestalten, welche vom Schatten entblösst sind, sie sind wahrhaft wirkliche und sie schimmern durch das Licht

des Herrn im Glanze ungetrennt davon, gleichviel ob in dieser oder in jener Welt. Deswegen habe auch 'Ali gesagt: ich bin von Aĥmad, wie das Licht vom Lichte d. h. es ist kein Unterschied zwischen den beiden Lichtern, ausser dass das eine vorangegangen und das zweite [145] ihm nachfolgt und ihm nachkommt. Das weist auf eine Art von Theilnahme hin. Die Nuſzairîja neigten mehr zur Annahme eines göttlichen Theiles (in 'Ali), die Isĥâkîja mehr zur Annahme der Theilnahme an der Prophetie. Sie haben auch noch andere Differenzen unter sich, die wir nicht weiter anführen wollen.

Hiermit sind die Sekten des Islâm zu Ende, und es ist nur noch die Sekte der Bâtinîja übrig, welche die Schriftsteller in ihren Werken über die verschiedenen Religionsansichten mit aufgenommen haben, sei es neben den Sekten, sei es unter ihnen, aber mit einem Worte — es sind Leute, welche sich von den zweiundsiebzig Sekten unterscheiden.

Die vornehmlichsten Männer der Schîa und ihre Schriftsteller sind folgende: Zu den Zaidîja gehören Abu Châlid al-Wâsiti, Manſzûr Ibn al-Aswad, Hârûn Ibn Saîd al-'Adschali, Wakî' Ibn al-Dscharraĥ, Jaĥja Ibn Adam, 'Abdallâh Ibn Mûsa, 'Ali Ibn Szâliĥ, al-Fadhl Ibn Dukain von den Dschârûdîja, Abu 'Hanîfa (von den ?) Butrîja, Muĥammad Ibn 'Adschlân lehnte sich mit dem Imâm Muĥammad auf, ebenso Ibrahîm Ibn 'Ibâd Ibn 'Awâm, Jazîd Ibn Hârûn, al-'Alâ Ibn Râschid, Haschîm Ibn Bischr, al-'Awâm Ibn 'Hauschab, Muslim Ibn Saîd mit dem Imâm Ibrahîm. Zu den Imâmîja und übrigen Klassen der Schîa gehören Sâlim Ibn Abu-'l-Dschâd, Sâlim Ibn Abu Haffza, Salama Ibn Kamîl, Tauba Ibn Abu Fâchita, 'Habîb Ibn Abu Thâbit Abu-'l-Mikdâm, Schuba, al-A'masch, Dschâbir al-Dschâfi, Abu 'Abdallâh al-Dschadali, Abu Isĥâk as-Sabî'i, al-Mughîra, Tâûs, asch-Schâbi, 'Alkama, Hubaira Ibn Barîm, 'Hubba al-Gharani und al-Hârith al-

A'war. Zu ihren Schriftstellern gehören Hischam Ibn al-'Hakam, 'Ali Ibn Manfzûr, Jûnus Ibn 'Abd ar-Raĥmân, Schikâl, al-Fadhl Ibn Schâdsân, al-'Husain Ibn Aschkâb, Muĥammad Ibn 'Abd ar-Rahmân Ibn Rukba, Abu Sahl an-Naubachti, Aĥmad Ibn Jaĥja ar-Rawandi und von den Späteren Abu Dschâfar at-Tûsi.

V. Die Ismâïlîja.

Wir haben bereits erwähnt, dass die Ismâïlîja sich von den Musawîja und den *Zwölfern* dadurch unterscheiden, dass sie an dem Imâmate des Ismâïl Ibn Dschâfar festhalten, welcher Dschâfar's ältester Sohn war und über welchen im Anfange der Sache das Zeugniss ausgesprochen war. Sie behaupten, Dschâfar afz-Szâdik habe neben der Mutter jenes keine Frau geheirathet und kein Mädchen gekauft, [146] wie es auch der Gesandte Gottes in Betreff der Chadîdscha und 'Ali in Betreff der Fâtima gehalten hätten. Wir haben auch schon die verschiedene Meinung unter ihnen über seinen Tod zu Lebzeiten seines Vaters angegeben. Einige von ihnen sagen, er sei gestorben und es sei nur der Nutzen des Zeugnisses über ihn gewesen, dass das Imâmat von ihm auf seine Söhne übertragen wurde, ganz wie auch Mûsa über Hârûn das Zeugniss ausgesprochen habe, als aber Hârûn zu Lebzeiten seines Bruders gestorben, das Imâmat nur wegen des Nutzens des Zeugnisses von ihm auf seine Söhne übergegangen sei, denn das Zeugniss kehre nicht nach rückwärts um, und die Behauptung der Willkür dabei sei widersinnig, und der Imâm spreche über eines seiner Kinder das Zeugniss nur aus, nachdem er es von seinen Vorfahren vernommen, und eine Bezeichnung auf unkundige und unwissende Weise sei nicht gestattet. Andere behaupten, er sei nicht gestorben, sondern sein Tod sei nur aus Furcht für ihn vorgegeben, damit man nicht ihn zu tödten unternehme; für diese Behauptung

gäbe es Beweise, von denen einer folgender sei: sein jüngerer Bruder von seiner Mutter sei an die Bahre gekommen, auf welcher Ismáîl schlafend gelegen habe, habe den Mantel aufgedeckt und gesehen wie er eben die Augen geöffnet habe; er sei dann erschrocken zu seinem Vater geeilt und habe gerufen: mein Bruder lebt, mein Bruder lebt! worauf ihm sein Vater geantwortet habe, das sei der Zustand der Nachkommen des Gesandten in jenem Leben. Sie sagen ferner: was ist der Grund, seinen Tod ausdrücklich zu bezeugen und eine Beglaubigungsschrift darüber aufzunehmen, da wir (sonst) einem Todten keine Urkunde über seinen Tod ausstellen? Dazu gehört: als al-Manfzûr berichtet war, dass Ismáîl Ibn Dscháfar in Bafzra bei einer Versammlung vorbeigehen und sie grüssen gesehen worden, also durch Gottes Gnade wieder gesund geworden sei, habe al-Manfzûr an afz-Szâdik sagen lassen, Ismáîl sei unter den Lebendigen und zu Bafzra gesehen worden, worauf dieser die Urkunde mit dem Zeugniss seines Statthalters in Madîna eingeschickt habe. Sie sagen: dem Ismáîl folgte Muhammad Ibn Ismáîl, der *Siebente*, der *Vollender* (at-Tâmm), er beschliesst aber nur die Reihe der Sieben, und von ihm fangen dann die verborgenen Imâme an, welche im Geheimen im Lande umherzogen, deren Werber aber öffentlich auftraten. Sie behaupten, die Erde werde niemals von einem lebendigen, sich erhebenden Imâme entblösst sein, sei es ein öffentlicher, offenbarer, sei es ein geheimer, verborgener; wenn aber der Imâm ein öffentlicher sei, so sei es erlaubt, dass sein Zeugniss ein verborgenes sei, und wenn der Imâm ein verborgener sei, so müssten sein Zeugniss und seine Werber öffentliche sein. Sie meinen ferner, die Bestimmung der Imâme bilde immer nur eine Reihe von je sieben, gleich den Tagen der Woche, den sieben Himmeln und den sieben Sternen; die Bestimmung der Nakîb's aber bilde eine Reihe von zwölf. Sie sagen: daher ist [147] den Katáîja unter den Imâmîja die Ungewissheit gekommen, sofern sie die Zahl der Nakîb's für die

Imâme festgehalten haben; nach den verborgenen Imâmen trete dann das Offenbarwerden des Mahdi und des für Gottes Sache *sich Erhebenden* ein, und ihre Kinder folgen, wie ein Zeugniss nach dem anderen über einen Imâm nach dem anderen laute. Ihre Lehre dabei ist, dass derjenige, welcher sterbe ohne den Imâm seiner Zeit zu kennen, den Tod einer Zeit der Unwissenheit sterbe, und ebenso, wer sterbe ohne die Pflicht der Huldigung des Imâm erfüllt zu haben, den Tod einer Zeit der Unwissenheit sterbe. Sie hatten zu jeder Zeit eine (andere) Berufung und in jeder Sprache eine neue Meinung. Wir wollen aber ihre älteren Meinungen angeben und darauf die Berufung des Urhebers der neuen Berufung anführen. Ihr verbreitetester Name ist Bâtinîja.

Die Bâtinîja (Die Innerer).

Dieser Name kommt ihnen nur wegen ihrer Annahme zu, dass jedes Aeussere ein Inneres und jede Korânstelle einen inneren allegorischen Sinn habe. Sie haben ausser diesem noch viele Namen nach der Sprache jedes einzelnen Volkes; in 'Irâk heissen sie Bâtinîja, Karâmita und Mazdakîja, in Churâsân Tâlîmîja und Mulhida (Malâhida). Sie selbst sagen aber: wir sind Ismâïlîja, denn wir unterscheiden uns durch diesen Namen und diese Persönlichkeit von den (anderen) Sekten der Schîa. Die älteren Bâtinîja nun haben ihr wissenschaftliches System mit einem Theile des Systemes der Philosophen vermengt und haben ihre Bücher dieser Methode gemäss abgefasst. Sie behaupten in Betreff Gottes: wir sagen weder er ist existirend, noch er ist nicht-existirend, weder wissend, noch nicht-wissend, weder allmächtig, noch machtlos, und in dieser Weise in Betreff aller Eigenschaften, denn das wirkliche Behaupten setzt eine Gemeinschaft zwischen ihm und den übrigen existirenden Dingen nach der Beziehung, welche wir von ihm ohne Weiteres aussagen, und das ist *Verähnlichung;* eine Bestimmung durch die schlechthinige

Bejahung und die schlechthinige Verneinung ist also nicht möglich, sondern er ist ein Gott zweier Gegenüberstehender und ein Schöpfer zweier Widersacher und der Entscheider zwischen zwei Gegnern. Sie führen darüber auch eine Ueberlieferung von Muhammad Ibn 'Ali al-Bâkir an, dass er nemlich gesagt habe: da er das Wissen den Wissenden gegeben hat, wird er der Wissende genannt, und da er die Macht den Mächtigen gegeben hat, wird er der Mächtige genannt in dem Sinne, dass er das Wissen und die Macht gegeben, nicht, dass in ihm das Wissen und die Macht besteht, oder das Wissen und die Macht ihm als Eigenschaften gegeben werden. Man sagt von ihnen, dass sie, indem sie die Eigenschaften negiren, in der Wirklichkeit das Wesen leer machen von allen Eigenschaften (Mu'attila sind). Sie sprechen: in gleicher Weise drücken wir uns über das Ewigsein aus, dass er weder ewig noch entstanden sei, sondern das Ewige ist sein Gebot und sein Wort [148] und das Entstandene seine Schöpfung und seine Creatur; er hat durch das Gebot *die erste Vernunft* hervorgebracht, welche vollkommen im Thun war, dann hat er durch ihre Vermittlung *die zweite Seele* hervorgebracht, welche nicht vollkommen war, und das Verhältniss der Seele zu der Vernunft ist entweder das Verhältniss des Samentropfens zu der Vollendung der Creatur und des Eies zum Vogel oder das Verhältniss des Kindes zum Vater und des Gebornen zur Gebärenden, oder das Verhältniss des Weiblichen zum Männlichen und eines Gatten zum anderen *). Sie behaupten weiter: da die Seele nach der Vollkommenheit der Vernunft Verlangen trägt, so ist ihr eine Bewegung von der Mangelhaftigkeit zum Vollkommensein nothwendig und bedarf sie der Bewegung zu dem Mittel der Bewegung; es entstanden also die himmlischen Sphären und bewegten sich in kreisender Bewegung nach Leitung der

---

*) Der Cod. des East-India House setzt für das Letzte wohl richtiger: (das Verhältniss) des Geistes zum Körper.

Seele, und nach ihnen entstanden die einfachen Naturen und bewegten sich in gradliniger Bewegung gleichfalls nach Leitung der Seele, und es kamen die Zusammensetzungen von den Metallen, Pflanzen, Thieren und dem Menschen zu Stande und die Theilseelen gelangten in die Körper; es war aber die Gattung des Menschen von dem übrigen Existirenden durch sein eigenthümliches Vorbereitetsein für das Einströmen dieser Lichter unterschieden, und seine Welt steht gegenüber der ganzen Welt; und eine in der oberen Welt vorhandene *universelle Vernunft* und *Allseele* macht es nothwendig, dass auch in dieser Welt eine *persönliche Vernunft* sei, welche Alles ist und deren Bestimmung die Bestimmung der vollkommenen vollendeten Persönlichkeit ist, und sie nennen sie Nâtik, und das ist der Prophet; ebenso eine *persönliche Seele*, welche auch Alles ist und deren Bestimmung die Bestimmung des unvollkommenen, zur Vollkommenheit hingewandten Kindes ist, oder die Bestimmung des Samens, welcher zur Ausbildung hinneigt, oder die Bestimmung des Weiblichen, welches mit dem Männlichen vereinigt ist und sie nennen dieselbe Asâs, und das ist der Stellvertreter (des Propheten). Sie sagen dann weiter: sowie sich die Sphären vermittelst der Bewegung durch die Seele und die Vernunft und die einfachen Naturen bewegen, so bewegen sich die Seelen und die Personen in den gesetzlichen Bestimmungen vermittelst der Bewegung durch den Propheten und den Stellvertreter zu jeder Zeit in einem Kreise von je sieben, bis man zu dem letzten Kreise gelangt und in die Zeit der Auferstehung eintritt und die gesetzlichen Verpflichtungen aufgehoben werden und die Gebote und Gesetze wegfallen. Diese sphärischen Bewegungen und gesetzlichen Gebote sind aber nur vorhanden, damit die Seele zum Zustande ihrer Vollendung gelangt, und ihre Vollendung ist da, wenn sie die Stufe der *Vernunft* erreicht hat und mit ihr vereint wird und ihren Standpunkt in Beziehung auf das Thun erreicht; das ist aber die *grosse Auferstehung*, wo die Zusammensetzungen der Sphären und der Ele-

mente und der zusammengesetzten Dinge aufgelöst und die Himmel gespalten werden und die Sterne zerfliessen [149] und die Erde mit einer *Nicht-Erde* vertauscht wird und die Himmel wie eine Buchrolle um die auf ihr geschriebene Schrift zusammengefaltet werden und die Schöpfung zur Rechenschaft gezogen und das Gute vom Bösen, der Gehorsame vom Ungehorsamen geschieden wird und die Theile der Wahrheit mit der *Allseele* sich vereinen und die Theile des Falschen mit dem Satan, dem Falschen. Von der Zeit der Bewegung aber bis zur Ruhe ist der *Anfang*, und von der Zeit der Ruhe bis zu dem, was kein Ende hat, ist die *Vollendung*. Sie sagen ferner: es giebt kein Gebot und keine Regel und Bestimmung unter den Bestimmungen des Gesetzes über Verkauf, Lohn, Schenkung, Verheirathung, Scheidung, Verwundung, Blutrache und Sühngeld, wofür es nicht ein Gegenstück gäbe in der Welt, Zahl gegenüber der Zahl, Bestimmung entsprechend der Bestimmung; denn die Gesetze sind geistige, declarative Welten und die Welten sind körperliche, creatürliche Gesetze. In gleicher Weise stehen die Zusammensetzungen der Buchstaben und der Worte gegenüber den Zusammensetzungen der Gestalten und Körper; und die einzelnen Buchstaben haben das Verhältniss zu den Zusammensetzungen der Wörter wie die einfachen Substanzen zu den zusammengesetzten Körpern; jeder Buchstabe hat sein Gegenstück in der Welt, eine natürliche Beschaffenheit, die ihm eigenthümlich ist, und eine Einwirkung, soweit diese Eigenthümlichkeiten in den Seelen vorhanden sind. Deswegen werden die Wissenschaften, welche von den zur Unterweisung gehörigen Worten Nutzen ziehen, eine Speise für die Seelen, wie die Nahrungsmittel, welche von den creatürlichen Substanzen hergenommen sind, eine Speise für die Körper sind, da es Gott eben so geordnet hat, dass die Speise jedes Existirenden von dem kommt, woraus er es geschaffen hat. Diesem Gegenüberstellen aber gemäss gehen sie weiter zur Anführung des Zahlenverhältnisses der Worte und Verse des Korâns, dass *der*

Ausspruch *) (*im Namen Gottes des Allbarmherzigen, des Erbarmers*) aus *sieben* und *zwölf* (Buchstaben) zusammengesetzt sei; die *Lobpreisung* **) (*es giebt keinen Gott ausser* Allâh — Muhammad *ist der Gesandte* Allâhs) in dem ersten Bekenntniss aus vier Worten, und im zweiten Bekenntniss aus drei Worten zusammengesetzt sei, und aus sieben zusammenhängenden Buchstabengruppen im ersten und sechs im zweiten, und aus zwölf Buchstaben im ersten und zwölf Buchtaben im zweiten, und in gleicher Weise bei jedem Verse, aus welchem sie dergleichen herausbringen können, wobei der Verständige sein Denken nicht anstrengt, es sei denn, dass er zu schwach dazu ist aus Furcht, seinem Gegner gegenüberzutreten. Dergleichen Gegenüberstellungen machten die Methode ihrer älteren Lehrer aus, welche darüber Bücher abfassten und die Menschen zu einem in jeder Zeit (vorhandenen) Imâme beriefen, der in den Vergleichungen dieser Wissenschaften bewandert und zu den Wegen dieser Satzungen und Regeln hingeleitet sei. [150] Dann wichen die Anhänger der *neuen Berufung* von diesem Wege ab, als al-'Hasan Ibn Muhammad afz-Szabbâh seine Berufung bekannt machte, aber seine Rede war den Consequenzen nicht gewachsen, und er sprach die Männer um Hilfe an und verbarg sich in den Schlössern; er stieg zuerst hinauf in das Schloss Alamût im Schabân des Jahres 483 (1090 n. Chr.), und das geschah, nachdem er zum Lande seines Imâm's (des Mustanfzir, fünften Chalifen der Fâtimi in Aegypten) geflohen war und von ihm die Art und Weise der Berufung an die Söhne seiner Zeit sich angeeignet hatte; er kehrte zurück und berief die Menschen in *erster Berufung* zu der Bezeichnung eines wahrhaftigen Imâmes, wie er sich in jeder Zeit erhebe; der Unterschied der selig werdenden Sekte von den übrigen Sekten in diesem

*) بسم الله الرحمن الرحيم

**) لا اله الا الله- محمد رسول الله

Punkte bestehe darin, dass sie einen Imâm habe, die anderen aber keinen; und der Kern seiner Rede kommt nach beständigen Wiederholungen zum Anfange zurückkehrend im Arabischen und Persischen immer auf diesen Punkt zurück. Wir wollen, was er persisch geschrieben hat, ins Arabische übertragen; denn keine Schuld hat der Uebersetzer, und der Beschützte ist der, welcher der Wahrheit folgt und von dem Irrthum sich abwendet, und Gott ist der Beschützende und Helfende.

Wir wollen mit den *vier Sätzen* beginnen, womit er seine Berufung begann; er hat sie persisch geschrieben und ich habe sie ins Arabische übertragen. Er sagt: Für den Urtheilenden (Mufti) giebt es in Betreff der Erkenntniss von Gott eine von zwei Behauptungen, entweder dass er sagt, ich erkenne den Schöpfer allein durch den Verstand und die Speculation, ohne der Unterweisung eines Lehrers zu bedürfen, oder dass er sagt: es giebt keinen Weg zur Erkenntniss trotz des Verstandes und der Speculation ohne die Unterweisung eines wahrhaftigen Lehrers. Er sagt: wer nun das Erste zur Antwort giebt, kann nicht den Verstand eines Anderen und seine Speculation negiren, denn sobald er negirt, so unterweist er bereits, und das Negiren ist eine Unterweisung, und ein Beweis, dass der, in Betreff dessen die Negirung stattfindet, eines Anderen bedarf. Er sagt: die beiden Theile sind nothwendig, denn wenn der Mensch ein Urtheil (Fatwâ) abgiebt oder einen Ausspruch thut, so spricht er entweder von sich selbst oder von einem Anderen her, und in gleicher Weise, wenn er etwas glaubt, so glaubt er es entweder von sich selbst oder von einem Anderen her. Das ist der *erste Satz* und er ist gegen die *Anhänger des Urtheils und der Vernunft* gerichtet. In dem *zweiten Satze* bemerkt er folgendes: wenn das Bedürfniss eines Lehrers angenommen wird, reicht dann jeder Lehrer schlechtweg hin oder ist ein wahrheitsprechender Lehrer nothwendig? Er sagt: Derjenige, welcher behauptet, dass jeder Lehrer ausreicht, darf nicht einen Lehrer seines Feindes zurück-

weisen; wenn er es doch thut, so gesteht er ein, dass ein sicherer, wahrheitsprechender Lehrer nothwendig ist, und das ist gegen die *Anhänger der Ueberlieferung* [151] gerichtet. In dem *dritten Satze* handelt er also: wenn das Bedürfniss eines wahrheitsprechenden Lehrers angenommen wird, ist dann zuerst die Erkenntniss des Lehrers und das Erlangen desselben und nachher das Lernen von ihm nothwendig, oder steht das Lernen von einem Jeden frei, ohne seine Persönlichkeit zu kennen und seine Wahrhaftigkeit zu prüfen? Das Zweite ist eine Rückkehr zum Ersten; wem es nicht möglich ist, ohne einen Führer und Genossen auf dem Wege zu gehen, für den ist der Weg dann der Gefährte; und das ist gegen die Schîâ gerichtet. In dem *vierten Satze* führte er aus, dass die Menschen in zwei Partheien zerfallen; die eine behaupte, man bedürfe zur Erkenntniss Gottes eines wahrheitsprechenden Lehrers, dessen Bezeichnung und persönliches Bestimmtsein dem Lernen von ihm vorangehen müsse, während die andere in jeder Wissenschaft von einem Lehrer und einem Nicht-Lehrer lerne; es sei aber schon aus dem Vorangehenden klar, dass die Wahrheit mit der ersten Parthei sei, ihr Haupt also nothwendig das Haupt der Rechthabenden sei, und wenn es klar sei, dass der Irrthum mit der zweiten Parthei sei, so seien auch ihre Häupter nothwendig die Häupter der Irrenden. Er behauptete dann weiter: und dieses ist der Weg, welcher uns den Wahrheithabenden kennen lehrt, in allgemeiner Kenntniss, und dann lernen wir die Wahrheit durch den Wahrheithabenden in besonderer Kenntniss kennen, so dass der Kreis der Fragen nicht nothwendig wird; er versteht aber hier unter der Wahrheit nur das Bedürfniss und unter dem Wahrheithabenden nur den, dessen man bedarf. Er sagt: durch das Bedürfniss lernen wir den Imâm kennen und durch den Imâm lernen wir die Bestimmungen des Bedürfnisses kennen, gleichwie wir durch die Möglichkeit die Nothwendigkeit kennen lernen d. h. das in Beziehung auf die Existenz Nothwendige und da-

durch die Bestimmungen der Möglichkeit in den möglichen Dingen kennen lernen. Er sagte: der Weg zum *Einheitsbekenntniss Gottes* ist Schritt für Schritt derselbe. Dann führte er noch andere *Sätze* zur Bekräftigung seiner Lehre an, sei es im Einklange, sei es im Widerspruche mit anderen Lehren, und das Meiste davon ist Widerspruch und Folgerung und Beweis durch Abweichung von dem Falschen und durch Zustimmung zu dem Wahren. Dazu gehört der *Satz* vom Wahren und Falschen, vom Kleinen und Grossen. Er führt an, dass es in der Welt Wahres und Falsches gebe, dass ferner das Zeichen des Wahren die Einheit und das Zeichen des Falschen die Vielheit sei, und dass die Einheit mit der Unterweisung und die Vielheit mit dem (eigenen) Urtheil verbunden sei, die Unterweisung aber mit der *allgemeinen Uebereinstimmung* und diese mit dem Imâm, das Urtheil aber mit den sich unterscheidenden Sekten und diese mit den Häuptern (der verschiedenen Sekten) verbunden sei. Er setzte aber das Wahre und das Falsche und die gegenseitige Aehnlichkeit zwischen beiden auf eine Seite, und die Unterscheidung zwischen beiden auf die andere Seite, den Gegensatz auf beide Seiten, die feste Ordnung auf eine der beiden Seiten [152] als Waage, worauf er Alles, worüber er wissenschaftlilich abhandelte, abwog. Er sagte: diese Waage ist nur von der Formel des Bekenntnisses (*es giebt keinen Gott ausser* Allâh; Muhammad *ist der Gesandte* Allâhs) hergenommen und dessen Zusammensetzung aus Verneinung und Bejahung oder Verneinung und Ausnahme. Er sagte: es ist also nicht die Verneinung als etwas Falsches bestimmt und nicht die Bejahung als etwas Wahres, und es wird dadurch das Gute und das Böse, die Wahrheit und die Lüge und die übrigen Gegensätze abgewogen. Und sein Hauptaugenmerk ist, dass er bei jeder Meinung und jedem Ausspruche auf die Annahme des Lehrers zurückkommt, und dass das Einheitsbekenntniss dieses selbst und die Prophetie zugleich ist, so dass es Einheitsbekenntniss ist, und dass die Prophetie zu-

gleich sie selbst und das Imâmat ist, so dass es Prophetie ist. Und dieses ist das Ziel seiner wissenschaftlichen Lehre; er hielt aber die gewöhnlichen Leute von dem Eindringen in das Gelehrte zurück und in gleicher Weise die Auserwählten von dem Lesen der älteren Bücher ausser denjenigen, welche die Beschaffenheit des Zustandes in jedem Buche und die Stufe der Männer in jeder Wissenschaft kannten, und vor seinen Anhängern ging er in der Theologie nicht über seinen Ausspruch hinaus: unser Gott ist der Gott Muhammads. Er sagte: ich und ihr behauptet, unser Gott sei der Gott des Verstandes d. h. das, wohin der Verstand jedes Verständigen führt. Wenn aber zu Einem von ihnen gesagt wurde, was behauptest du über Gott: ob er ist, ob er Einer ist oder Viele, allwissend und allmächtig oder nicht, so antwortete er nur mit dieser Bestimmung: mein Gott ist der Gott Muhammad's, und er ist derjenige, welcher seinen Gesandten mit der Leitung gesendet hat, und der Gesandte ist derjenige, welcher zu ihm hinleitet. Und wieviel ich mich auch mit den Leuten über die angegebenen Prämissen unterhalten habe, sie gingen nie von ihren Reden ab: bedürfen wir deiner oder wollen wir dieses von dir hören oder von dir lernen? Wie milde ich auch mit den Leuten über das Bedürfniss gesprochen und ihnen gesagt habe, wo der sei, dessen man bedürfe, und auf welche Weise er mir über das Wesen Gottes Bestimmungen geben, und was er über die Metaphysik für Vorschriften geben solle, da *der Lehrer* nicht (grade) auf sein Selbst deute und nur bedeute, dass er lehre, — und ihr verschliesset die Thüre der Wissenschaft und öffnet die Thüre des auf Treu und Glauben Annehmens und des Autoritätsglaubens, da doch kein Verständiger Lust hat eine Lehre zu glauben, ohne sie klar einzusehen, und einen Weg zu gehen ohne ihn zu kennen: so waren stets die Anfänge ihrer Rede Verstandesurtheile und das Ende davon Unterwerfungen des Urtheils (unter fremde Autorität); — „aber bei deinem Herrn, sie werden nicht eher gläubig, bis sie *dich* in dem, was unter

ihnen streitig ist zum Schiedsrichter genommen haben; dann werden sie in ihren Herzen in dem, was du entschieden, keine Ungerechtigkeit finden und sich ganz und gar (in ihrem Urtheil) unterwerfen" (Sur. 4, 68.).

Zweiter Abschnitt.

Die Männer der Folgerungen (*der Zweige*), welche über die gesetzlichen Bestimmungen und solche Fragen, die auf Forschung beruhen, verschiedene Ansichten haben. [153]

Wisse, dass die Grundlagen der *Forschung* (über eine Frage auf dem Gebiete der Rechtskunde) und ihre Grundpfeiler vier sind, welche sich zuweilen auf zwei beschränken: der Korân, die Sunna, die *allgemeine Uebereinstimmung* und *der Schluss aus der Analogie*; die Richtigkeit dieser Grundpfeiler und ihre Anzahl hat man nur von der allgemeinen Uebereinstimmung der *Gefährten* angenommen, und auch den Grundsatz der Forschung und des Schlusses aus der Analogie und dessen Erlaubtsein hat man von ihnen angenommen. Man weiss nemlich durch ununterbrochene Tradition, dass dieselben, wenn ihnen ein neuer gesetzlicher Fall in Betreff des Erlaubten oder Verbotenen vorkam, zur *Forschung* ihre Zuflucht nahmen, indem sie mit der heiligen Schrift Gottes den Anfang machten; wenn sie darin einen deutlichen oder klaren Ausspruch fanden, so hielten sie sich an ihn und gaben nach Massgabe desselben die Entscheidung über den vorliegenden Fall. Wenn sie aber keinen deutlichen Ausspruch darin fanden, wandten sie sich zur Sunna, und wenn ihnen in dieser eine Aeusserung (Muhammad's) überliefert war, nahmen sie dieselbe und verfuhren darnach; wenn sie aber eine solche Mittheilung nicht fanden, nahmen sie ihre Zuflucht zur *Forschung*. Sie hatten nun zwei oder drei Grundlagen, auf welche die Forschung zu basiren war, während wir vier haben, da wir das, was

sie in übereinstimmender und einmüthiger Weise bestimmt haben, annehmen und auf den Wegen ihrer Forschung fortgehen müssen. Zuweilen war ihre Uebereinstimmung in Betreff eines Falles eine solche, welche erst durch die Forschung zu Stande kam, zuweilen war es eine schlechthinige Uebereinstimmung, in welcher die Forschung nicht besonders hervorgehoben ist; in beiden Fällen zugleich aber ist die Uebereinstimmung ein gesetzlicher Beweisgrund, weil sie darin übereinstimmen, die Uebereinstimmung anzunehmen. Wir wissen aber, dass die *Gefährten*, welches die rechtgläubigen Imâme sind, in ihrer Gesammtheit einem Irrthume nicht anheimfallen, denn der Prophet hat es ausgesprochen: meine Gemeinde in ihrer Gesammtheit fällt einem Irrthume nicht anheim. Die *allgemeine Uebereinstimmung* ist vielmehr nicht ohne einen göttlichen Ausspruch, einen geheimen oder einen offenbaren, der ihr eigenthümlich ist; wir wissen nemlich ganz genau, dass man in der ersten Zeit sich über keine Sache ausser nach einem sicheren Beweise und einer festen Erklärung vereinigte; sei es dass dieser göttliche Ausspruch in dem Falle selbst lag, über dessen Bestimmung man übereinstimmte ohne Erklärung dessen, worauf seine Bestimmung beruhte, sei es dass der göttliche Ausspruch darin lag, dass die Uebereinstimmung ein Beweisgrund und die Abweichung von der allgemeinen Uebereinstimmung eine Ketzerei ist; kurz das, worauf die Uebereinstimmung beruht, ist sonder Zweifel ein göttlicher Ausspruch, ein geheimer oder offenbarer; wenn nicht, so würde das zur Annahme von den *losen Bestimmungen* führen. Das aber, worauf die *Forschung* und der *Schluss aus der Analogie* beruhen, ist die *allgemeine Uebereinstimmung*, und diese beruht auch auf einer besonderen göttlichen Bestimmung über die Zulässigkeit der Forschung, so dass also die vier Grundlagen in Wirklichkeit [154] sich auf zwei, und bisweilen auf Eine reduciren, nemlich das *Wort Gottes*. Im Allgemeinen wissen wir aber genau und zuversichtlich, dass die Zufälligkeiten und besonderen Umstände bei der Ausü-

bung des Gehorsams gegen Gott und bei den freien Handlungen zu demjenigen gehören, was kein Maass und keine Zahl hat, und wir wissen ebenso bestimmt, dass nicht für jedes Ereigniss eine göttliche Bestimmung offenbart ist, was sich auch gar nicht vorstellen lässt; wenn also die göttlichen Bestimmungen begränzt, die Zufälligkeiten aber unbegränzt sind, und dasjenige, was keine Gränze hat, von demjenigen, was eine Gränze hat, nicht umfasst wird, so wissen wir bestimmt, dass die *Forschung* und der *Schluss aus der Analogie* nothwendig in Betracht zu ziehen sind, so dass einem jeden Ereignisse eine Forschung zur Seite stehe; dann ist es aber nicht zulässig, dass die *Forschung* eine *lose*, über den Umfang des Gesetzes hinausgehende sei, denn der *lose* Schluss aus der Analogie ist ein anderes Gesetz, und die Annahme einer Bestimmung, die nicht unterstützt ist, ist eine andere Position, und der, welcher das Gesetz giebt, giebt auch die Position für die Bestimmungen, und über diese Grundpfeiler darf der Forschende in seiner Untersuchung nicht hinausgehen. Die Bedingungen der *Forschung* sind *fünf*. *Erstlich* die Kenntniss eines hinreichend guten Theiles vom Wortvorrath der Sprache, insoweit Einem das Kennen des Wortvorrathes des Arabischen möglich ist, und die Unterscheidung der eigentlichen und metaphorischen Ausdrücke, und der geoffenbarten Bestimmung (welche aus einer Korânstelle zu entnehmen ist — Nafzfz), und des augenfälligen Wortsinnes (einer solchen), und des Allgemeinen und Besonderen, und des ohne Beschränkung Gesagten und des mit Beschränkung Gesagten, des Zusammengefassten und des speciell Durchgeführten, und des Zieles der Anrede und des Sinnes der Rede, und desjenigen, was auf den Sinn durch Gegenüberstellung des sich Entsprechenden hindeutet, und was durch den Inhalt, und was durch die Folge der Worte. Denn diese Kenntniss ist gleich dem Instrument, durch welches Etwas entsteht, und wer über das Instrument und das Werkzeug kein Urtheil hat, gelangt nicht zur Vollendung der Arbeit. *Zweitens:* die Kenntniss der wörtlichen Erklä-

rung des Korâns, besonders dessen, was mit den Satzungen zusammenhängt, und was von den (göttlichen) Mittheilungen über die Bedeutungen der Verse vorkommt, und was von den beachtungswerthen Gefährten überliefert ist, wie sie ihre Wege gingen und was für eine Bedeutung sie von ihren Pfaden erkannt hatten. Und wenn Einer die Erklärung der übrigen Verse, welche auf die Ermahnungen und Geschichten Beziehung haben, nicht wüsste, wird behauptet, dieses schade ihm Nichts in der *Forschung*, denn es gab auch von den Gefährten solche, welche von diesen Ermahnungen nicht wussten und den ganzen Korân noch nicht kannten, und doch zu den Leuten, welche mit der Forschung zu thun hatten, gehörten. *Drittens:* die Kenntniss der Ueberlieferungen nach ihren Texten und Anführungen, und das Wissen um die Zustände der Ueberlieferer und Erzähler, des Wahrhaften und Glaubwürdigen, des Verworfenen und Widerlegten davon, und das Wissen der speciellen Vorkommnisse dabei, dessen was als Allgemeines bei einem besonderen Falle vorgekommen und dessen, was ein Besonderes ist, dessen Bestimmung aber bei Jedem allgemein gilt; [155] dann das Unterscheiden zwischen dem Nothwendigen und dem Empfehlenswerthen, der Freiheit und der Verhinderung und dem Abscheu, so dass von der Forschung keine dieser Beziehungen ferne ist, und nicht Eines mit dem Anderen dabei vermischt ist. *Viertens:* die Kenntniss der Stellen der *allgemeinen Uebereinstimmung* der Gefährten und der Nachfolgenden von den als rechtgläubig anerkannten nächsten Generationen, damit die Forschung nicht in Widerspruch mit dem allgemeinen Consensus gerathe. *Fünftens:* die richtige Leitung zu den Ausgangspunkten der Schlüsse und zur Beschaffenheit der Speculation und des sich Hin- und Herwendens dabei, nemlich zuerst das Suchen einer Wurzel, dann das Suchen einer sich darbietenden Bedeutung, die daraus hervorgelockt wird, so dass die Bestimmung daran haftet, oder einer Wahrscheinlichkeit, welche für die Meinung überwiegt, so dass die Bestimmung damit zusammen-

hängt. Dieses sind fünf Bedingungen, deren Berücksichtigung nothwendig ist, damit der die Forschung Anstellende ein solcher sei, welchem man folgen und allgemein beistimmen muss; wenn das aber nicht geschieht, so dass jede Bestimmung nicht auf einem *Schlusse aus der Analogie* und einer *Forschung*, wie wir sie näher beschrieben haben, beruht, so ist die Bestimmung eine lose und ungebundene. Man sagt: wenn der die Untersuchung Anstellende diese Kenntnisse inne hat, so geht ihm die Forschung gut von der Hand, und das Urtheil, wozu ihn seine Forschung führt, ist ein in dem Gesetz beruhendes, und man muss ihm allgemein beistimmen und seinen Ausspruch annehmen. Es ist ja die Ueberlieferung von dem Propheten allgemein bekannt, dass derselbe, als er den Mʾâds nach Jaman schickte, zu ihm sprach: O Mʾâds, wonach wirst du urtheilen? Dieser antwortete: nach dem Buche Gottes. Jener: und wenn Du da nichts findest? Mʾâds: dann nach der Regel des Gesandten Gottes. Jener: und wenn Du da nichts findest? Mʾâds: so stelle ich eine Forschung nach meinem Urtheil an. Da sprach der Prophet: Dank sei Gott, welcher seinem Gesandten einen Boten verschafft hat nach seinem Wohlgefallen. Es giebt auch von dem Fürsten der Gläubigen ʾAli Ibn Abu Tâlib eine Ueberlieferung, dass er nemlich erzählt habe: der Gesandte Gottes schickte mich als Richter nach Jaman; ich sprach zu ihm: o Gesandter Gottes, wie soll ich zwischen den Menschen Entscheidung geben, da ich noch ein junger Mann bin; da schlug der Gesandte mit seiner Hand an meine Brust und sprach: o Gott, leite sein Herz den richtigen Pfad und mache seine Zunge fest. Darnach hatte ich bei der Entscheidung zwischen Zweien keinen Zweifel.

Diejenigen, welche sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, sind dann aber verschiedener Meinung über die richtige Erreichung des Zieles derer, welche in Betreff der Wurzeln und der Folgerungen Untersuchung anstellen. Die allgemeine Ansicht der Männer, welche

sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, ist die, dass derjenige, welcher in den die Wurzeln betreffenden Fragen und in den sicheren und genaue Gewissheit gebenden Bestimmungen des Verstandes einsichtig ist, nothwendigerweise auch scharfsichtig sei, das Richtige (in den Folgerungen) zu treffen, und dass der das Richtige darin Treffende durchaus *einer an sich selbst* sei, und dass es nicht möglich sei, dass Zwei, welche verschiedener Meinung sind in einem Verstandesurtheil, [156] eine wirklich durch Verneinung und Bejahung verschiedene Ansicht gemäss der Bedingung des angegebenen Gegensatzes haben, insofern der Eine dasselbe, was der Andere bejaht, an sich selbst verneint in der Art und Weise, welche dieser bejaht, und in der Zeit, welche er bejaht, es sei denn, dass sich beide in die Wahrheit und Lüge, in das Richtige und Falsche theilten — gleichviel ob die Verschiedenheit unter denen stattfindet, welche sich mit den *Wurzeln* im Islâm beschäftigen, oder unter den Anhängern anderer Religionen und philosophischer Systeme, welche nicht zum Islâm gehören; denn das, worüber eine verschiedene Ansicht herrscht, erträgt nicht das Zusammentreffen der Wahrheit und Lüge, des Richtigen und des Falschen dabei unter einerlei Umständen. Das ist, wie wenn Einer von zwei Berichterstattern sagt: Zaid ist in diesem Augenblicke in diesem Hause; und der Andere: Zaid ist nicht in diesem Hause in diesem Augenblicke; wir wissen dann mit Bestimmtheit, dass Einer der beiden Berichterstatter die Wahrheit spricht und der Andere lügt, denn der, von welchem berichtet wird, kann nicht beide Zustände zugleich in sich vereinigen, so dass Zaid in dem Hause ist und auch nicht in dem Hause ist. Aber bei meinem Leben! zuweilen haben Zwei bei einer Frage eine verschiedene Ansicht, und das Subjekt, worüber die Differenz stattfindet, schliesst verschiedene Bedeutungen in sich, und die Bedingung des Gegensatzes der beiden Urtheile ist mangelhaft; dann ist es möglich, dass die beiden Disputirenden das Rechte treffen und der Streit zwischen ihnen durch Aufhebung der verschiedenen Bedeu-

tung selbst aufgehoben wird, oder der Streit auf eine der beiden Seiten zurückgeht. In dieser Weise sind diejenigen, welche über die Frage in Betreff *der Rede* (Gottes) verschiedene Meinung hegen, im Negiren und Behaupten derselben nicht über Eine Bedeutung einverstanden; derjenige, welcher sagt, sie sei erschaffen, versteht darunter, dass die Rede aus den Buchstaben und den Tönen auf der Zunge und den Zeichen und Worten in der Schrift bestehe, und meint, dass diese geschaffen seien; derjenige aber, welcher sagt, sie sei nicht erschaffen, versteht darunter nicht die Buchstaben und Zeichen, sondern hat eine andere Bedeutung im Auge; sie sind also beim Streite über das Geschaffensein über dieselbe Bedeutung nicht im Einklange. Ebenso bei der Frage über *das Schauen* (Gottes). Derjenige nemlich, welcher es verneint, versteht unter dem Sehen das Zusammengehen der Lichtstrahlen mit dem gesehenen Gegenstand, und das ist in Betreff des Schöpfers nicht möglich; der Bejahende versteht unter dem Sehen ein (geistiges) Erreichen oder ein eigenthümliches Wissen, und dieses in Gott zu verlegen, ist zulässig; es sind also Verneinung und Bejahung nicht über eine Bedeutung einverstanden, es sei denn, dass die Untersuchung auf die Bestimmung der wirklichen Natur des Sehens zurückgeht, und die Beiden sich zuvor darüber verständigen, was das Sehen wirklich ist, und dann über Verneinung und Bejahung disputiren. Ebenso bei der Frage, welche die Rede (Gottes) betrifft, mögen Beide erst darauf zurückgehen, zu bestimmen, was das Wesen der Rede ist, und dann [157] über Verneinung und Bejahung verhandeln. Wenn das nicht geschieht, so können beide Urtheile Recht haben. Abu-'l-ʿHasan al-ʾAnbari ging soweit in seiner Behauptung, dass jeder Forschende, welcher über *die Wurzeln* eine Untersuchung anstellt, das Richtige finde, weil er das mit sich führt, was ihm gründliche Sorgfalt in der richtigen Behandlung der Speculation und des derselben unterworfenen Gegenstandes vorschreibt, und dass er im Negiren und Poniren scharfsichtig sei, nur dass er das

Richtige nach einer Beziehung hin treffe. Dies sagte er aber blos von den sich zum Islâm bekennenden Sekten; was aber die von der wahren Religion sich Entfernenden betreffe, so bestätigten schon göttliche Aussprüche und der allgemeine Consensus ihren Unglauben und ihre Sünde; die consequente Folge seiner Lehre würde sein, dass jeder Speculirende überhaupt, wenn er eine Untersuchung anstellt, das Richtige treffen müsse, wenn ihn nicht die göttlichen Aussprüche und der allgemeine Consensus von solcher Behauptung, dass jeder Speculirende das Richtige treffen und jeder Sprechende die Wahrheit rede, abgehalten hätten. Die sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, sprechen sich auf verschiedene Weise über den Unglauben derer aus, *welche ihrem Kopfe folgen*, obwohl sie genau einsehen, dass der das Richtige Treffende *an sich selbst* nur Einer ist, weil die Behauptung des Unglaubens ein auf dem Gesetz beruhendes Urtheil, die Erklärung, dass Einer das Richtige treffe, ein auf dem Verstande beruhendes Urtheil ist; wer also in der Schätzung seiner Lehre besonders weitgeht, erklärt den, welcher eine abweichende Ansicht hat, für einen Ungläubigen und Irregehenden; wer aber milde und freundlich gesinnt ist, erklärt den Anderen nicht für einen Ungläubigen. Wer das erste thut, stellt jede Lehre und Ansicht mit der Ansicht Eines von denen, *welche ihrem eigenen Kopfe folgen*, und von den religiösen Sekten zusammen, so dass er z. B. die Kadarîja mit den Madschûs, die Muschabbiha mit den Jahud (Juden), die Râfidha mit den Nafzâra (Christen) verglich, und das Urtheil über die Einen in Betreff der Verheirathung und des Essens des Opferfleisches trifft auch die Anderen. Wer aber milde ist und die Anderen nicht für Ungläubige erklärt, sagt nur: sie irren; und er spricht das Urtheil aus, dass sie in jener Welt zu Grunde gehen. Sie sind aber wegen der verschiedenen Ansicht über die Ungläubigkeits- und Irrthumserklärung, auch über das Verfluchen abweichender Meinung; ebenso bei demjenigen, welcher sich gegen den rechtgläubigen Imâm

auflehnt, was das vom rechten Wege Abkommen und die Feindschaft anbelangt; wenn die Auflehnung nemlich in einer allegorischen Erklärung und einer besonders deshalb angestellten Forschung ihren Grund habe, so werde ein solcher ein vom rechten Wege abgewichener Sünder genannt; dann entsteht die Frage, ob diese Abweichung den Fluch verdient? Nach der Ansicht der Anhänger der **Sunna**, ist der Fluch, wenn Jemand sich nicht zugleich mit Abweichung vom wahren Glauben auflehnt, nicht gerechtfertigt, die **Mûtazila** aber erklären den Fluch für verdient, weil sie einen solchen für gottlos halten, und der Gottlose den wahren Glauben verlassen hat. Wenn aber die Auflehnung in Abweichung vom rechten Wege und Neid und Abfall von dem allgemeinen Consensus der Gläubigen ihren Grund hat, so ist der Fluch mit der Zunge und das Tödten mit Schwert und Lanze gerechtfertigt.

Was nun diejenigen anbetrifft, welche über die *Folgerungen* Forschung anstellen, so sind sie in den gesetzlichen Bestimmungen über das Erlaubte und Verbotene abweichender Meinung, und dasjenige, worin die Verschiedenheit der Ansicht fällt, hängt ganz und gar von der Meinung ab, insofern jedes durch die Forschung darin Gefundene für richtig erklärt werden kann, wenn es nur [158] auf eine *Wurzel* basirt ist. Das ist z. B. der Fall, wenn wir nachforschen, ob bei jeder Zufälligkeit eine Bestimmung Gottes da ist, oder nicht? Von denen, die sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, geht die Ansicht Einiger dahin, dass in den Zufälligkeiten, über welche geforscht wird, durchaus keine Bestimmung Gottes vor der Forschung über das Zulässigsein und das Nichtgestattetsein, das Erlaubte oder das Verbotene vorhanden ist, und seine Bestimmung nur dasjenige ist, wohin die Forschung des Forschenden führt, so dass diese Bestimmung von diesem Grunde abhängt, und wovon der Grund nicht gefunden wird, auch die Bestimmung nicht feststeht, insbesondere nach der Lehre derer, welche behaupten, dass das Zulässigsein und das

Nichtgestattetsein nicht auf die Eigenschaften im Wesen zurückgehen, sondern nur auf die Worte des Gesetzgebers: *thue* und *thue nicht*, zurückgehen; und nach dieser Lehre trifft jeder Forschende in der Bestimmung das Richtige. Andere von denen, die sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, bestimmen ihre Ansicht dahin, dass in jedem einzelnen Falle vor der Forschung über das Zulässigsein und Nichtgestattetsein eine Bestimmung Gottes *an sich selbst* vorhanden ist, ja dass es bei jeder Bewegung, die der Mensch ausführt, eine verpflichtende Bestimmung über das Erlaubtsein und Verbotensein giebt; dass der Forschende nur diese durch das Studium und die Forschung aufsucht, da das Suchen nothwendig einen gesuchten Gegenstand verlangt, und die Untersuchung über etwas zu etwas führen muss, so dass das ganz zwecklose Suchen nicht zu denken ist; deswegen bewege sich der Untersuchende zwischen den göttlichen Aussprüchen, den klaren Stellen des Korân und dem Allgemeingiltigen und zwischen den Fragen, über welche eine allgemeine Uebereinstimmung vorhanden ist, so dass er das von der Bedeutung abhängige Band oder den nothwendigen Zusammenhang von Seiten der Bestimmungen und Beziehungen sucht, bis in dem der Untersuchung Unterliegenden ein solches feststeht, was er in dem, worüber man allgemein übereinstimmt, antrifft. Wenn nun für ihn nicht ein Gesuchtes da wäre, was bestimmt ist, wie würde sein Suchen auf diese Art und Weise ein richtiges sein? Nach dieser Lehre trifft nur Einer von zwei Untersuchenden in der gesuchten Bestimmung das Richtige, wenn auch der Zweite einigermaassen entschuldigt ist, sobald er sich bei der Forschung keine Nachlässigkeit hat zu Schulden kommen lassen. Dann entsteht die fernere Frage, ob der das Richtige Treffende bestimmt ist oder nicht? Die Mehrzahl ist der Ansicht, dass er nicht bestimmt ist, so dass Einer nicht der das Richtige *an sich selbst* Treffende ist. Einige von denen, welche sich mit den *Wurzeln* beschäftigen, machen einen Unterschied bei der Sache, und sa-

gen, man achte auf das, worüber die Untersuchung angestellt wird; wenn bei Einem der Untersuchenden ein Widerspruch gegen einen deutlichen göttlichen Ausspruch vorhanden ist, so ist er *an sich selbst* ein Fehlender durch einen Fehler, welcher nicht so gross ist, um ihn einen Irrenden zu nennen; der aber, welcher an der beglaubigten Ueberlieferung und an dem deutlichen göttlichen Ausspruch festhält, ist der *an sich selbst* das Richtige Treffende. Wenn jedoch kein Widerspruch mit einem deutlichen göttlichen Ausspruch vorhanden ist, [159] so ist auch keiner da, der *an sich selbst* ein Fehlender ist, sondern ein Jeder von beiden trifft in seiner Untersuchung das Richtige, und Einer von ihnen trifft das Richtige in der Bestimmung nicht *an sich selbst*. Dies ist eine ausreichende allgemeine Betrachtung über die Bestimmungen derer, welche über die *Wurzeln* und die *Folgerungen* Forschung anstellen, und der Gegenstand ist schwierig und das Urtheil nicht leicht.

Die *Forschung* gehört zu den göttlichen Geboten der Stellvertretung, nicht zu den göttlichen Geboten für jeden Einzelnen, so dass wenn Einer die Erfüllung des Gebotes übernimmt, die Gesammtheit desselben ledig ist, wenn aber die Leute eines Zeitalters dasselbe vernachlässigen, (sie Alle) durch die Unterlassung desselben ungehorsam werden und einer grossen Gefahr ausgesetzt sind. Weil nemlich die Bestimmungen, die durch eine *Forschung* gewonnen werden, auf die *Forschung* begründet sind, wie die Folge auf dem Grunde beruht, und, wenn der Grund nicht gefunden wird, die Bestimmungen nichtige und alle Meinungen haltlose sind, so ist ein solcher, der *Forschung* darüber anstellt, nothwendig. Wenn aber zwei die *Forschung* anstellen, und die *Forschung* führt einen Jeden von ihnen zu einem Resultate, das von dem des Anderen verschieden ist, so ist Keinem gestattet dem Anderen beizustimmen; ebenso wenn Einer über einen vorliegenden Fall eine *Forschung* anstellt, und dieselbe führt ihn zum Zulässigsein oder Nichtgestattetsein, dann aber dieser

selbe Fall zu einer anderen Zeit wieder eintritt, so ist es ihm nicht gestattet, seine erste *Forschung* festzuhalten, da es möglich ist, dass ihm bei der zweiten Forschung eine neue Ansicht kommt, die er bei der ersten Forschung übersehen hat. Was aber den gewöhnlichen Mann anbetrifft, so ist er verpflichtet, dem Forschenden beizustimmen, und seine Lehre über das, was er ihn fragt, ist nur die Lehre dessen, den er darnach fragt. Dies ist der Grundsatz, nur dass die Gelehrten ('Ulamâ) der beiden (grossen) Sekten es nicht für zulässig erklären, dass der gewöhnliche 'Hanîfi eine andere Lehre als die des Abu 'Hanîfa und der gewöhnliche Schafi'i eine andere Lehre als die des asch-Schâfi'i annehme, weil die Bestimmung, dass der gewöhnliche Mann keine (eigene) Lehre habe, und seine Lehre die des Mufti sei, zu Vermischung und Verwirrung führe. Deswegen halten sie das für nicht zulässig. Wenn nun in einer Stadt zwei Forschende da sind, stellt der gewöhnliche Mann über beide eine Forschung an, um den Vorzüglicheren und Frömmeren zu wählen und nimmt dessen Fatwa (Entscheidung) an; und wenn der Mufti nach seiner Lehre ein Fatwa giebt, und ein Kâdhi darüber in Gemässheit seines Fatwa entscheidet, so steht die Entscheidung vor allen Lehrsystemen fest, und wenn die Entscheidung des Kâdhi zu dem Fatwa hinzukommt, so ist es die festeste Bestimmung, gleichwie das Besitzergreifen, wenn es zum Vertragsabschluss hinzukommt. Woran soll ferner der gewöhnliche Mann erkennen, dass der Gelehrte zum Ziele der Forschung gelangt ist, und auch der Forschende selbst, [160] wann soll er wissen, dass er alle Bedingungen der Forschung erfüllt hat? Darüber lassen sich noch weitere Untersuchungen anstellen.

Einige von den Anhängern des augenfälligen Sinnes als da sind Dâûd al-Ifzfahâni und Andere gehören zu denen, welche den Schluss aus der Analogie und die Forschung bei den Bestimmungen nicht zulassen und behaupten, die Grundlagen seien nur der Korân, die Sunna

und die allgemeine Uebereinstimmung, und läugnen, dass der Schluss aus der Analogie eine Grundlage sei. Sie sagen, der Erste, welcher einen solchen Schluss gemacht habe, sei Iblîs gewesen, und meinen, der Schluss aus der Analogie sei eine Sache, welche von dem, was im Korân und der Sunna enthalten sei, sich entferne; sie wussten aber nicht, dass er das Suchen einer Bestimmung des Gesetzes auf den Wegen des Gesetzes ist, und nie eine gesetzliche Bestimmung festgestellt wird, ohne dass die Forschung damit verbunden ist; denn die nothwendigerweise offenkundigste Sache in der Welt ist die Bestimmung, dass die Forschung etwas Beachtenswerthes ist; wir sehen ja auch, wie die Gefährten Forschungen angestellt, und wie sie Schlüsse gemacht haben, besonders in den Erbschaftsfragen, z. B. Erbschaft der Brüder mit dem Grossvater und Erbschaft der ferneren Verwandten. Und dies ist dem über ihre Verhältnisse Unterrichteten nicht unbekannt.

Diejenigen von den Imâmen der Gemeinde, welche auf die Forschung halten, zerfallen in zwei Klassen, welche keine dritte neben sich haben: die Anhänger der *Ueberlieferung* (ʿHadîth) und die Anhänger des *Urtheils.*

I. Die Anhänger der Ueberlieferung.

Das sind die Leute von ʿHidschâs, nemlich die Anhänger von Mâlik Ibn Anas, die Anhänger von Muħammad Ibn Idrîs asch-Schâfiʾi, die Anhänger von Sufjân ath-Thauri, die Anhänger von Aħmad Ibn ʿHanbal und die Anhänger von Dâûd Ibn ʾAli Ibn Muħammad al-Ifzfahâni. Sie heissen Anhänger der Ueberlieferung, weil ihr Hauptaugenmerk darauf gerichtet ist, die Ueberlieferungen zu erlangen, und die Geschichten weiter zu überliefern, und die Satzungen auf die göttlichen Aussprüche zu basiren, und weil sie nicht auf den Schluss aus der Analogie, den offenbaren und den verborgenen, zurückgehen, wo sie eine Geschichte

oder Mittheilung (aus dem Leben Muhammads) finden. So sagt asch-Schâfi'i: Wenn ihr bei mir eine Lehre findet, und ihr findet eine Tradition, welche von meiner Lehre abweicht, so wisset, dass meine Lehre diese Tradition ist. Zu seinen Anhängern gehören Abu Ibrâhîm Ismâîl Ibn Jahja al-Mâzini, ar-Rabî' Ibn Sulaimân al-Dschîzi, Harmala Ibn Jahja at-Tadschîbi, ar-Rabî' al-Murâdi, Abu Jákûb al-Buwaiti, al-'Hasan Ibn Muhammad Ibn afz-Szabbâh asz-Záfarâni, Muhammad Ibn 'Abdallâh Ibn Abd al-'Hakam al-Mifzri, und Abu Thaur Ibrâhîm Ibn Châlid al-Kalbi. Sie fügten zu seiner Forschung nichts Neues hinzu, und bewegten sich [161] innerhalb dessen, was von ihm überliefert war, in Ansehung der Art und Weise und des Ursprungs, und gingen ganz und gar auf seine Ansicht zurück und wichen nicht im Geringsten von ihm ab.

II. Die Anhänger des Urtheils.

Das sind die Leute von 'Irâk. Sie sind die Anhänger des Abu 'Hanîfa an-Nómân Ibn Thâbit, und zu ihnen gehören Muhammad Ibn al-'Hasan, der Kâdhi Abu Jûsuf Jákûb Ibn Muhammad, Zufar Ibn Hudsail, al-'Hasan Ibn Zijâd al-Lului, Ibn Samâá, der Kâdhi 'Âfija, Abu Mutî' al-Balchi und Bischr al-Marîsi. Sie heissen nur deswegen Anhänger des Urtheils, weil ihr Augenmerk darauf gerichtet ist, eine Art von Schluss aus der Analogie und die zu Grunde liegende Bedeutung von den Satzungen zu erreichen, und darnach die Ueberlieferungen anzuordnen. Zuweilen ziehen sie den offenbaren Schluss aus der Analogie den *einzelnen* Traditionen vor. Auch Abu 'Hanîfa hat sich so ausgesprochen: Wir wissen, dieses ist ein Urtheil, und es ist das Beste, dessen wir Herr geworden sind; wenn aber Jemand über etwas Anderes Herr wird, so hat er das, was er eingesehen hat, und wir haben, was wir eingesehen haben. Sie fügen aber oft

seiner Forschung eine neue Forschung hinzu, und widersprechen ihm in der durch die Forschung gewonnenen Bestimmung; die Fragen, in welchen sie von ihm abwichen, sind bekannt.

Zwischen beiden Partheien giebt es in Betreff der Folgerungen viele Abweichungen und sie haben darüber Bücher verfasst und darüber Disputationen gehalten; und der Endpunkt in den Bahnen der Meinungen ist so weit gesteckt worden, wie wenn sie sich zu der entschiedenen und gewissen Ueberzeugung emporgeschwungen haben; aber nicht hängt damit die Erklärung der Ungläubigkeit und des Irrthums zusammen, sondern jeder Forschende trifft ein Richtiges, wie wir gezeigt haben.

Zweites Buch.

Diejenigen, welche ein (göttliches) Gesetz und Satzungen und Strafbestimmungen und Weisungen annehmen, aber ausser der wahren Religionsgemeinschaft und dem Gesetze des Islâm stehen.

Sie werden eingetheilt in solche, welche ein wirklich geoffenbartes Buch besitzen, nemlich die *Thora* und das Indschîl (Evangelium), — deshalb redet sie der Korân an: „o ihr Schriftbesitzer"; und in solche, welche etwas Aehnliches von einem geoffenbarten Buche haben, nemlich die Madschûs (Magier) und die Anhänger des Mâni, denn die Blätter, welche dem Ibrâhîm offenbart waren, wurden wieder in den Himmel erhoben wegen der Dinge, welche die Madschûs aufbrachten. Deswegen ist es gestattet, mit ihnen ein Bündniss und einen Schutzverband zu schliessen, und wir stellen sie neben die Jahûd und die Nafzâra, denn sie gehören zu den Schriftbesitzern; aber mit ihnen sich zu verschwägern und ihr Opferfleisch zu essen, ist nicht erlaubt, weil

das (geoffenbarte) Buch ihnen wieder entnommen ist. Wir lassen aber die Erwähnung derer, welche wirkliche Schriftbesitzer sind, vorangehen, weil sie durch die Schrift den Vorrang haben, und lassen die Erwähnung derer, welche etwas Aehnliches von geoffenbarter Schrift haben, nachfolgen.

Erster Abschnitt.

Die Schriftbesitzer. [162]

Die beiden Partheien, welche sich vor der Sendung (Muhammads) gegenüberstanden, waren die Schriftbesitzer und die Unkundigen; der Unkundige nemlich ist ein solcher, welcher die Schrift nicht kennt; es lebten aber die Jahûd und die Nafzâra in Madîna, die Unkundigen in Mekka. Die Schriftbesitzer hielten am Glauben der israelitischen Stämme und folgten der Lehre der Banu Isrâîl; die Unkundigen hielten am Glauben der arabischen Stämme und folgten der Lehre der Banu Ismâîl. Nachdem das Licht, welches von Adam bis auf Ibrâhîm herabgekommen war, sich gespalten hatte, gingen von ihm zwei Ströme aus, ein Strom auf die Banu Isrâîl und ein Strom auf die Banu Ismâîl; und es war das Licht, welches von ihm auf die Banu Isrâîl herabströmte ein offenbares, und das Licht, welches von ihm auf die Banu Ismâîl herabströmte, ein verborgenes. Auf das offenbare Licht wurde hingewiesen durch das Auftreten der Persönlichkeiten und die Erscheinung der Prophetie in den einzelnen Persönlichkeiten; auf das verborgene Licht wurde hingewiesen durch die bestimmte Bezeichnung der heiligen Gebräuche und der Zeichen und durch das Verborgensein des Zustandes in den Persönlichkeiten; die Kibla der ersten Parthei war *Jerusalem* und die Kibla der zweiten Parthei das *heilige Haus Gottes* (die Kâba); das Gesetz der ersten waren die offenbaren göttlichen Satzungen und das Gesetz der zweiten die Beobachtung der

Gebräuche beim Tempel in Mekka; die Gegner der ersten Parthei waren die Ungläubigen, nemlich Firâun (Pharao) und Hâmân, die Gegner der anderen Parthei waren die Götzendiener, nemlich die Verehrer von Bildern und Götzen. Die beiden Partheien standen sich also (in Allem) gegenüber und die Eintheilung in diese beiden sich gegenüberstehenden Partheien ist die richtige.

Die Jahûd und die Nafzâra, diese beiden Gemeinden sind die Hauptgemeinden der Schriftbesitzer. Die jüdische Gemeinde ist älter, denn das Gesetz wurde dem Mûsa gegeben, und die Gesammtheit der Banu Isrâîl leisteten Gott Verehrung, indem sie die Satzungen der *Thora* zu erfüllen verpflichtet waren; das Evangelium aber, welches dem Masîh (Messias) offenbart wurde, enthielt keine besonderen Satzungen und schloss keine Bestimmungen in sich über Erlaubtes und Verbotenes, sondern Parabeln und Gleichnisse, Ermahnungs- und Abmahnungsreden, und was ausserdem von gesetzlichen Bestimmungen und Satzungen darin vorkommt, widerspricht der *Thora*, wie wir zeigen werden. Dieser Thatsache wegen unterwarfen sich auch die Jahûd dem 'Îsa nicht, und behaupteten von ihm, dass ihm geboten gewesen sei, dem Mûsa nachzuwandeln und der *Thora* beizustimmen, aber er habe Abänderungen und Vertauschungen vorgenommen; und sie schrieben ihm jene Abänderungen zu, zu denen die Verlegung des Sabbaths auf den Sonntag, [163] die Abänderung in Betreff des Schweinefleischessens, was in der *Thora* verboten ist, die Beschneidung, die Waschungen u. A. gehört. Die Muslimûn aber haben bereits klar gezeigt, dass beide Gemeinden Veränderungen und Verfälschungen begangen haben, denn 'Îsa bestätigte nur das, was Mûsa verkündigt hatte. Ihnen beiden war die Ankunft unseres Propheten, des Propheten der Gnade verheissen, und ihre Imâme und Propheten und ihre heilige Schrift haben ihnen darüber Gebote gegeben und ihre Altvorderen bauten die Festungen und Burgen in der Nähe von Madîna

nur zum Schutze des Gesandten des Endes der Zeit, und sie geboten ihnen, ihre Wohnsitze in Syrien mit diesen Burgen und Thälern zu vertauschen, damit, wenn *die Wahrheit* in Fârân erscheine und offenbar werde und in den Aufenthaltsort ihrer Flucht nach Jathrib fliehe, sie ihr Schutz und Hilfe leisten sollten. Das enthält das göttliche Wort: „Sie hatten früher gegen diejenigen, welche ungläubig waren, um Hilfe gebeten; als ihnen aber erschienen war, was sie kannten, glaubten sie nicht daran; aber der Fluch Gottes kommt über die Ungläubigen" (Sur. 2, 83.). Und der Streit zwischen den Jahûd und den Nafzâra wurde nicht anders aufgehoben, als durch sein Urtheil, da die Juden sprachen: „Die Christen haben keine Grundlage" (Sur. 2, 107.), und die Christen sprachen: „die Juden haben keine Grundlage, obwohl sie die Schrift lesen" (Sur. 2, 107.), und der Prophet sprach: „ihr habt keine Grundlage, bis ihr die *Thora* und das *Evangelium* beobachtet" (Sur. 5, 72.); es war ihnen aber die Beobachtung beider nur durch die Beobachtung des Korân und durch die Unterwerfung unter den Gesandten der Gnade, den Gesandten des Endes der Zeit, möglich, und nachdem sie dieses verweigert hatten, „war Mangel und Armuth ihre Strafe und sind sie dem göttlichen Zorne verfallen, weil sie an die Zeichen Gottes (die Korânverse) nicht glaubten" (Sur. 2, 58.).

Erstes Kapitel.

Die Jahûd (Juden).

Das Wort hâda (wovon Jahûd abgeleitet wird) bedeutet eigentlich: er kehrte zurück und bereute; und sie führen diesen Namen, weil Mûsa den Ausspruch gethan: inna hudna ilaik *) d. i. wir sind zu dir zurückgekehrt und haben uns dir unterworfen; und sie sind die

---

*) انا هدنا اليك.

Gemeinde des **Mûsa** und ihre heil. Schrift ist die *Thora*. Sie ist das erste Buch, welches vom Himmel herabgesandt ist; dasjenige nemlich, was dem **Ibrâhîm** und anderen Propheten herabgesandt ist, führte nicht den Namen *Buch*, sondern *Blätter*. Es heisst aber in der Ueberlieferung von dem Propheten, dass er gesagt habe: Gott hat den Adam mit seiner Hand geschaffen und hat den Garten **'Eden** mit seiner Hand geschaffen und die *Thora* mit seiner Hand geschrieben; aber er hat ihr eine andere Eigenthümlichkeit als den übrigen heil. Schriften gegeben, indem sie aus mehreren Büchern besteht, [164] so dass der Anfang der Schöpfung in dem ersten Buche erzählt wird, dann die Satzungen, Strafbestimmungen, Zustände, Geschichten, Ermahnungen und Erinnerungen Buch für Buch mitgetheilt werden; es sind aber auch die Gesetzestafeln ihm mitgetheilt in der Form eines Auszuges aus dem, was in der *Thora* steht, welcher den theoretischen und den praktischen Theil enthält. Gott hat den Ausspruch gethan: „Wir haben ihm auf den Gesetzestafeln über jede Sache eine Ermahnung aufgeschrieben" (Sur. 7, 142.), das ist eine Hinweisung auf die Vollständigkeit des theoretischen Theils; „und eine genaue Angabe für jede Sache" (ebendas.), das ist eine Hinweisung auf die Vollständigkeit des praktischen Theils. Man erzählt, **Mûsa** habe die Geheimnisse der *Thora* und der Gesetzestafeln dem **Jûschâ Ibn Nûn**, seinem Stellvertreter nach ihm, mitgetheilt, um sie den Söhnen **Hârûn's** mitzutheilen; denn die Herrschaft war gemeinschaftlich zwischen ihm und seinem Bruder **Hârûn**, da er sprach: ich will ihn zum Genossen meiner Sache machen; und er war sein Nachfolger. Da aber **Hârûn** noch während seines Lebens starb, so wurde die Nachfolge dem **Jûschâ Ibn Nûn** als etwas Anvertrautes übertragen, damit er sie auf **Schubair** und **Schabar**, die Söhne **Hârûns**, als eine bleibende Würde übertrage; denn die Nachfolge und das Imâmat sind theils etwas Bleibendes, theils nur etwas Anvertrautes. Die **Jahûd** behaupten anmassenderweise, dass das Gesetz nur Eines

sei, und dass es durch **Mûsa** seinen Anfang und seine Vollendung erhalten habe; vor ihm habe es kein Gesetz gegeben, nur von dem Verstande gegebene Bestimmungen und gewöhnliche Satzungen seien dagewesen; und sie gestehen durchaus keine Umbildung desselben zu. Sie sagen, so gebe es auch nach ihm kein anderes Gesetz, denn die Abrogation bei den Befehlen sei eine *Sinnesänderung* und eine solche sei bei Gott nicht zulässig. Ihre Streitfragen bewegen sich also um die Zulässigkeit der Abrogation und deren Verneinung, um die Vergleichung Gottes und deren Verneinung, um die Behauptung des **Kadar** (der freien Selbstbestimmung des Menschen) und des **Dschabar** (des göttlichen Zwanges) und um die Annehmbarkeit der Rückkehr (nach dem Tode) und deren fälschlicher Behauptung. Was die Abrogation anbetrifft, so verhält es sich damit wie wir angegeben haben. In Betreff der Vergleichung Gottes, so finden sie die *Thora* voll von Vergleichungen, als da sind die Gestalt und das Nahen und Sprechen vor aller Welt, das Herabsteigen auf den Berg Sinai vermittelst der Veränderung des Ortes, das Sitzen auf dem Throne in unveränderlicher Weise und die Möglichkeit des Sehens von oben her u. dgl. Was aber die Behauptung des **Kadar** anbelangt, so haben sie darüber dieselben verschiedenen Ansichten, als die beiden Sekten des Islâm; die **Rabbâniîjûn** von ihnen entsprechen den **Mùtazila** bei uns und die **Karrâûn** den **Mudschabbira** und **Muschabbiha**. Was endlich die Möglichkeit der Rückkehr anlangt, so sind sie darauf nur durch zwei Sachen gebracht; die eine ist die Geschichte des **'Osair** (Esra), da ihn Gott hundert Jahre todt sein liess und dann wiederschickte (Sur. 2, 261.), und die andere ist die Geschichte des **Hârûn**, da er in der Wüste **at-Tîh** gestorben ist; sie bringen nemlich **Mûsa** mit seinem Tode in Beziehung und sagen, er habe ihn beneidet, [165] weil die Juden ihm mehr als dem **Mûsa** zugeneigt waren. Ueber das Verhältniss seines Todes sind sie aber verschiedener Ansicht; die Einen sagen, er sei gestorben

und werde wiederkommen, die Anderen sagen, dass er verborgen sei und wiederkommen werde.

Du musst aber wissen, dass die gesammte *Thora* Beweise und Verse enthält, welche darauf hinweisen, dass das Gesetz des Auserwählten (Muhammads) Wahrheit ist, und dass der Verkünder des Gesetzes (Moses) die Wahrheit gesprochen, ausser demjenigen, was jene verändert, verkehrt und vertauscht haben, sei es eine Veränderung in Betreff der Schrift und der äusseren Gestalt, sei es eine Veränderung in Betreff der wörtlichen oder allegorischen Erklärung; das Offenkundigste davon ist dasjenige, was er von Ibrâhîm und seinem Sohne Ismâîl erwähnt, und die Bitte jenes in Sachen dieses und seiner Nachkommenschaft, und die Antwort des Herrn an ihn: ich segne Ismâîl und seine Nachkommen und gebe ihnen alles Gute, und ich werde sie vor allen Völkern auszeichnen und unter ihnen einen Gesandten von ihnen erscheinen lassen, der ihnen meine Verse vorlese; die Jahûd kennen diese Geschichte, nur sagen sie, dass er ihm bloss die Herrschaft, nicht die Prophetie und die Sendung zugestanden habe. Aber da ziehe ich ihnen folgende Consequenz: ist die Herrschaft, welche ihr einräumt, eine Herrschaft mit Gerechtigkeit und Wahrheit oder nicht? Wenn sie keine mit Gerechtigkeit und Wahrheit ist, wie würde er dem Ibrâhîm eine Wohlthat erweisen durch eine Herrschaft für seine Kinder, welche in Unrecht und Ungerechtigkeit besteht? Wenn ihr aber die Gerechtigkeit und Wahrheit in Betreff der Herrschaft zugebt, so muss der Herrscher Gott gegenüber in demjenigen, was er für sich in Anspruch nimmt und ausspricht, wahrheitsredend sein; wie könnte sonst derjenige, welcher Gott gegenüber die Unwahrheit spricht, ein Mann der Gerechtigkeit und Wahrheit sein, da es keine grössere Ungerechtigkeit als Lüge Gott gegenüber giebt? Mit seinem Lügen also ist seine Ungebundenheit zugegeben, mit dieser aber ist das Aufheben der durch die göttliche Gnade verliehenen Wohlthat zugegeben, und das ist ein Widerspruch.

Es ist wunderbar, dass sich in der *Thora* findet, die Stämme der Banu Isrâil wären immer wieder zu den Stämmen der Banu Ismâil zurückgekehrt und hätten gewusst, dass bei diesem Volke ein noch bevorstehendes Wissen vorhanden sei, was die *Thora* nicht enthalte; es findet sich auch in den Geschichtsbüchern, dass die Nachkommen Ismâils *Familie Gottes*, *Volk Gottes* genannt wurden, die Nachkommen Isrâil's aber *Familie* Jâkûb's, *Familie* Mûsa's, *Familie* Hârûn's, und das ist eine grosse Zurücksetzung. In der *Thora* heisst es ferner, dass Gott von dem Berge Sinai gekommen sei und in Sâ'îr erschienen sei, und in Fârân sich offenbart habe. Sâ'îr bedeutet nun die Berge von Jerusalem, den Ort wo 'Îsa erschienen, [166] und Fârân bedeutet die Berge von Mekka, den Ort, wo der *Auserwählte Gottes* erschienen ist. Da aber die göttlichen Geheimnisse und die Erleuchtungen des Höchsten bei der Inspiration, der Offenbarung, der geheimen Mittheilung und der allegorischen Erklärung drei Grade durchlaufen, Anfang, Mitte und Vollendung, und das Kommen dem Anfange, das Erscheinen der Mitte und das Offenbaren der Vollendung entspricht, so gebraucht die *Thora* von dem Aufgehen der Morgenröthe des Gesetzes und der Offenbarung den Ausdruck, dass er auf den Berg Sinai *gekommen* sei, und von dem Aufgehen der Sonne, dass er über Sâ'îr *erschienen* sei, und von dem Ankommen bei der Stufe der Vollendung und Vollkommenheit, er habe sich in Fârân *offenbart*; in diesem Ausspruche wird also die Prophetie des Masîḥ und des *Auserwählten Gottes* bestätigt. Der Masîḥ sagt auch in dem *Evangelium*: ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzulösen, sondern ich bin gekommen, um es zu erfüllen; der Verkünder des Gesetzes hat gesagt: „Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Rache für die Verwundungen" (vgl. Sur. 5, 49.); ich aber sage: wenn dich dein Bruder auf deinen rechten Backen schlägt, so reiche ihm deinen linken Backen hin. Das letzte Gesetz (Muḥammads) aber ist in der Gestalt herabgekommen, dass es Beides enthält; was die

Rache anlangt, so heisst es in dem Worte Gottes: „Es ist euch die Rache vorgeschrieben" (Sur. 2, 173.) und in Betreff der Vergebung heisst es im Worte Gottes: „dass ihr vergebet, kommt der Gottesfurcht am nächsten" (Sur. 2, 238.). In der *Thorâ* sind also die Satzungen der äusserlichen, allgemeinen Ordnung, im *Evangelium* die Satzungen der inneren, besonderen Ordnung, im Korân die Satzungen beider Ordnungen zugleich enthalten. In dem Ausspruch: „in der Rache habt ihr Leben" (Sur. 2, 175.) liegt eine Hinweisung, dass es mit der äussern Ordnung seine Richtigkeit hat, und der Ausspruch: „nimm die Vergebung an und befiehl die Billigkeit und entferne dich von den Unwissenden" (Sur. 7, 198.), enthält eine Hinweisung auf die Richtigkeit der inneren Ordnung im speciellen Falle. Der Prophet aber hat hinzugefügt: das findet statt, wenn du dem, der ungerecht gegen dich gewesen ist, vergiebst, und dem, der dich beraubt hat, giebst, und zu dem gehst, der sich von dir getrennt hat. Es ist wunderbar, dass derjenige, welcher einen Anderen das, was bei ihm gilt, für wahr erklären und erfüllen und von einer Stufe auf eine höhere erheben sieht, diesen so ohne Weiteres für einen Lügner erklärt; die Abrogation ist in der Wirklichkeit keine Auflösung, sondern sie ist Erfüllung. Die *Thorâ* enthält allgemeine Satzungen und specielle Satzungen für bestimmte Personen und Zeiten; wenn also die Zeit abgelaufen ist, so dauren jene sicherlich nicht länger fort, aber es kann nicht gesagt werden, dass darin eine Auflösung oder eine Sinnesänderung (Gottes) enthalten ist. Soviel davon hier. Was nun den Sabbath betrifft, so würden die Juden, wenn sie wüssten, weshalb die Verpflichtung den Sabbath zu beobachten erschienen ist, nemlich als Tag für welche Personen [167] und gegenüber welcher Lage und gegenüber welcher Zeit, auch wissen, dass das letzte Gesetz Wahrheit ist, und dass es erschienen ist, den Sabbath zu bestätigen, nicht ihn aufzuheben. Sie sind vielmehr diejenigen, welche den Sabbath verletzten, so dass sie „in Affen, die aus der menschlichen Gesellschaft entfernt

werden" (Sur. 2, 61.) verwandelt wurden. Sie wissen wohl, dass Mûsa ein Haus gebaut, und darin Gestalten und Personen gebildet hat, und die Ordnungen der Gestalten erklärt und für diese Räthsel eine Anweisung gegeben hat, aber nachdem sie die Thür verloren hatten, „die Thür der Sündenvergebung" (vgl. Sur. 2, 55.), und nicht nach Art der Diebe über die Mauer steigen konnten, standen sie als Irrende rathlos da, und irrten rathlos umher und spalteten sich in einundsiebzig Sekten. Von diesen wollen wir die bekanntesten und verbreitetsten anführen, die übrigen aber ruhig bei Seite liegen lassen.

I. Die 'Anânîja.

Sie haben ihren Namen von einem Manne, welcher 'Anân Ibn Dâûd, Fürst der Gefangenschaft, hiess *). Sie unterscheiden sich von den übrigen Juden in Betreff des Sabbaths und der Feste, beschränken sich auf den Genuss von Vögeln, Gazellen und Fischen, und schlachten die Thiere am Hinterkopfe; sie erklären 'Îsa in seinen Ermahnungen und Anweisungen für wahrhaftig, und behaupten, er habe der *Thorâ* nicht im Geringsten widersprochen, sondern sie bestätigt und alle Menschen zu ihr berufen, und habe zu den Banu Isrâîl gehört, welche der *Thorâ* nach lebten und dem Mûsa Gehorsam leisteten, nur dass sie seine Prophetie und Sendung nicht anerkennen. Einige von ihnen sind der Ansicht, 'Îsa selbst habe nicht den Anspruch gemacht, dass er ein gesendeter Prophet und der Stifter eines Gesetzes sei, welches das Gesetz des Mûsa auflöse, sondern dass er zu den Freunden Gottes gehöre, welche ein gottesfürchtiges Leben führen und mit den Satzungen der *Thorâ* vertraut seien; dass das *Evangelium* nicht eine auf ihn herabgesandte Schrift und eine Offenbarung von Gott, sondern

---

*) Dieses Stück ist theilweise bereits von de Sacy mitgetheilt in der Chrestomathie arabe tom. I. p. 261.

eine Zusammenstellung seiner Lebensgeschichte von Anfang bis zum Ende sei, und nur vier von seinen Jüngern und Aposteln sie zusammengestellt haben — in welcher Weise sollte es also ein geoffenbartes Buch sein? Sie sagen ferner: die Jahûd haben Unrecht begangen, da sie ihn zuerst für einen Lügner erklärten, dann seine Berufung nicht anerkannten und ihn zuletzt tödteten, und dann seine Stellung und Absicht verkannten. In der *Thorâ* kommt an vielen Stellen die Erwähnung von al-Maschîĥâ vor und das ist der Masîĥ, aber die Prophetie und das abrogirende Gesetz wird ihm nicht verheissen; es kommt vor der Fâraklîta (Παράκλητος), und das ist der wissende Mann, und auch im *Evangelium* kommt seine Erwähnung vor; es ist dies aber nothwendig auf dasjenige zu beziehen, [168] was eingetroffen ist und auf denjenigen, welcher dieses allein als seine Wirklichkeit in Anspruch genommen.

II. Die 'Îsawîja.

Sie haben ihren Namen von Abu 'Îsa Isĥâk Ibn Jáḱûb al-Ifzfahâni, welcher auch 'Ôbêd Elôhîm d. i. der Diener Gottes genannt wird *). Er lebte in der Zeit al-Manfzûr's und der Anfang seiner Berufung fiel in die Zeit des letzten Königs der Banu Umajja, des Marwân Ibn Muĥammad al-ʿHimâr. Die Zahl seiner Anhänger unter den Juden war gross; sie behaupteten Zeichen und Wunder von ihm, und glaubten, dass er, feindlich angegriffen, mit einem Myrtenstabe eine Linie um seine Anhänger gezogen und zu ihnen gesagt habe: haltet euch innerhalb dieser Linie, so wird euch kein Feind mit einer Waffe erreichen; der Feind sei dann gegen sie herangekommen, bis er bei der Linie angelangt,

---

*) Diese im ersten Worte vielfach verdorbene Benennung (عوفيد, عوفيذ , عوقيد , عونقيد , de Sacy a. a. O. schreibt عوقند, während sein Ms. عرقيل hat) ist das hebräische עֶבֶד אֱלֹהִים.

aus Furcht vor einem Talisman oder einem Zauberspruch, den er zuweilen anwandte, vor ihnen umgekehrt sei; Abu ʾÎsa aber habe dann allein auf seinem Pferde die Linie überschritten, gekämpft und viele Muslim's getödtet. Er zog aber auch zu den Banu Mûsa Ibn ʾImrân, welche jenseit der Wüste wohnten, um ihnen das Wort Gottes zu verkündigen, und man erzählt, dass er, nachdem er die Anhänger al-Manfzûr's in Raï angegriffen hatte, getödtet sei und gleichfalls seine Anhänger. Es war aber Abu ʾÎsa der Meinung, dass er ein Prophet sei und dass er der Gesandte des erwarteten Messias sei, und er glaubte, dass der Messias fünf Gesandte habe, welche Einer nach dem Andern ihm vorhergingen; auch dass Gott zu ihm gesprochen und ihm die Pflicht auferlegt habe, die Banu Isrâîl aus der Hand der abtrünnigen Völker und ungerechten Könige zu befreien; er glaubte ferner, dass der Messias der vorzüglichste Nachkomme Adams sei, und auf einer höheren Stufe stehe als die vorangegangenen Propheten, und da er sein Gesandter sei, auch er der Vorzüglichste von Allen sei. Er erklärte die Beglaubigung des Messias für nothwendig und setzte die Berufung des *Werbers* sehr hoch, und meinte, dass auch der Werber der Messias sei. Er verbot in seinem Buche alle Opfer und untersagte den Genuss alles Lebendigen schlechthin, der Vögel sowohl als der Thiere. Er erklärte zehn Gebete für nothwendig und befahl seinen Anhängern die Haltung derselben und gab auch die bestimmten Zeiten dazu an. Er wich von den Juden in vielen Hauptsatzungen, welche in der *Thora* enthalten sind, ab.

III. Die Makâriba und die Jôdaʾânîja.

Sie haben ihren Namen von Jôdaʾân, einem Manne von Hamadân, der auch Jahûda genannt wurde. Er forderte zur Enthaltsamkeit und zu fleissigem Gebete auf, und verbot alles Fleisch und alle Getränke, welche von Weintrauben bereitet werden; zu dem, was von ihm

überliefert wird, gehört [169] auch seine Hochschätzung des Berufes des *Werbers*. Er glaubte, dass die *Thorâ* einen äusseren und einen inneren Sinn, eine buchstäbliche und eine allegorische Erklärung habe verschieden von den allegorischen Erklärungen derselben, welche die Jahûd im Allgemeinen annahmen; er wich auch von ihnen bei der Vergleichung Gottes ab und neigte sich zur Annahme des Kadar (der Selbstbestimmung des Menschen) und nahm an, dass das Thun wirklich das des Menschen sei, und bestimmte den Lohn und die Strafe darnach und machte sich viel damit zu schaffen. Zu ihnen gehörten die Muschkânîja, die Anhänger des Muschkâ, welcher der Lehre des Jôda'ân folgte, ausser dass er das Auflehnen gegen diejenigen, welche anderer Ansicht waren, und den Kampf mit ihnen für nothwendig hielt; er zog also mit neunzehn Mann aus und wurde in der Gegend von Kum getödtet. Man erzählt von einer Parthei der Muschkânîja, dass sie die Prophetie des *Auserwählten* für die Araber und die anderen Menschen mit Ausnahme der Juden anerkannt, weil diese schon eine Religion und ein geoffenbartes Buch hätten. Eine Sekte von den Makâriba glaubte, dass Gott mit den Propheten vermittelst eines Engels spreche, welchen er ausgewählt und allen Geschöpfen vorgesetzt und zu seinem Statthalter für sie gemacht habe; sie sagen, alles was in der *Thora* und den übrigen Büchern von der Beschreibung Gottes vorkomme, das beziehe sich auf diesen Engel; denn es sei anders nicht zulässig, dass der höchste Schöpfer irgendwie beschrieben werde. Sie behaupten, derjenige, welcher zu Mûsa mit Worten gesprochen habe, sei dieser Engel, und der in der *Thora* erwähnte Baum sei auch dieser Engel, denn Gott sei zu erhaben um mit Menschen Worte zu wechseln. Sie bezogen Alles, was in der *Thorâ* von dem Verlangen (Gott) zu sehen vorkommt und die Aussprüche: ich nahte Gott, Gott kommt, Gott erhebt sich in die Wolken, er hat die *Thorâ* mit seiner Hand geschrieben, er sitzt fest auf dem Throne, er hat die

Gestalt Adams, krauses Haar und schwarzes Haupthaar, dass er über die noachische Fluth geweint habe, bis ihn die Augen schmerzten, dass der Gewaltige gelacht habe, so dass er seine Zähne zeigte, u. dgl. auf diesen Engel; sie sagen, es sei gewöhnlich zulässig einen Boten aus dem Kreise seiner Umgebung zu senden und ihm seinen Namen zuzutheilen und zu sagen: dies ist mein Gesandter und sein Platz unter euch ist mein Platz und sein Wort und Befehl mein Wort und mein Befehl und seine Erscheinung vor euch meine Erscheinung; und das sei die Lage dieses Engels gewesen. Man erzählt, dass Arius, welcher vom Messias behauptete, er sei (der Engel) Gott(es) und der Auserwählte der geschaffenen Welt, seine Behauptung von jenen entnommen habe, welche vierhundert Jahre vor Arius gelebt und der Enthaltsamkeit und einer sehr einfachen Lebensweise sich befleissigt hätten. [170] Es wird auch erzählt, dass der Urheber dieser Meinung Binjâmîn an-Nahâwandi gewesen sei, welcher ihnen diese Lehre bewiesen und sie gelehrt habe, dass alle Verse in der *Thora*, welche eine Vergleichung Gottes enthalten, einen allegorischen Sinn haben und dass Gott durch keine Eigenschaft eines Menschen zu beschreiben sei, dass er keinem geschaffenen Dinge und kein geschaffenes Ding ihm gleiche; dass bei allen Aussprüchen, welche in der *Thorâ* vorkommen, immer dieser bevorzugte Engel gemeint sei. Das ist dasselbe, wie wenn im Korân das Gehen und Kommen von dem Kommen eines Engels verstanden wird, oder wie wenn es in Betreff der Marjam heisst: „wir haben sie mit unserem Geiste angehaucht" (Sur. 21, 91.) und an einem anderen Orte: „wir haben ihn mit unserem Geiste angehaucht" (Sur. 66, 12.); der Anhauchende ist nur Gabriel, als „er ihr in der Gestalt eines schön gebildeten Menschen erschien, um ihr einen heiligen Sohn zu geben" (Sur. 19, 17 u. 19.).

IV. Die Sâmira (Samaritaner).

Sie sind ein Volk, welches Bait al-Mukaddas (sonst Jerusalem — hier wohl Nâbulus) und einige

Städte von den Provinzen Aegyptens bewohnte, und mehr als alle anderen Juden die Reinheit vernachlässigte. Sie nahmen den Prophetenberuf Mûsa's, Hârûn's und des Jûschâ Ibn Nûn an, verwarfen aber die Prophetie aller nach ihnen insgesammt bis auf Einen Propheten, indem sie behaupteten, die *Thorâ* verkünde nur Einen Propheten, welcher nach Mûsa kommen, und die vorhandene *Thorâ* bestätigen werde, und nach ihrem Urtheil entscheiden und von ihr in keiner Weise abweichen werde. Es trat aber unter den Sâmira ein Mann auf, welcher al-Ilfân (?) hiess, die Prophetie für sich in Anspruch nahm und glaubte, dass er derjenige sei, welchen Mûsa verheissen habe, und der Stern, von welchem in der *Thorâ* vorkomme, dass er mit dem Lichte des Mondes leuchten werde. Und sein Auftreten fand ungefähr hundert Jahre vor dem Messias statt. Es trennten sich die Sâmira in die Dûsitânîja, das sind die Ilfânîja (Anhänger von Dositheus?), und in die Kûsânîja; Dûsitânîja heisst soviel als die lügnerische Sekte, welche sich getrennt hat, und Kûsânîja soviel als die wahrhaftige Gemeinde. Diese bekennen nemlich ein jenseitiges Leben und Lohn und Strafe darin, die Dûsitânîja aber sind der Ansicht, dass Lohn und Strafe in dieser Welt stattfinden. Zwischen beiden Partheien giebt es Differenzen über die Satzungen und gesetzlichen Vorschriften. Die Kibla der Sâmira ist ein Berg, welcher Garizim *) heisst zwischen Jerusalem und Nâbulus. Sie behaupten, Gott habe dem Propheten Dâûd befohlen, den Tempel von Jerusalem auf dem Berge von Nâbulus zu bauen, und das sei der Berg, von welchem Gott zu Mûsa gesprochen habe, Dâûd aber habe sich [171] nach Ilia (Aelia Capitolina) gewandt und dort den Tempel gebaut, indem er vom Befehle abgewichen und frevelhaft gehandelt habe. Die Sâmira wenden sich nach jener Kibla im Unterschiede von allen anderen Juden, und auch der Dialekt jener ist nicht der der Juden; sie glauben, dass

*) Im Texte steht das verstümmelte: Gharîm.

die *Thorâ* in ihrer Sprache, welche mit der hebräischen nahe verwandt ist, erschienen, und in die syrische übersetzt sei.

Dieses sind die vier Hauptsekten derselben, von welchen sich aber die Zahl der Sekten bis auf einundsiebzig zerspalten hat. Sie Alle kommen darin überein, dass in der *Thorâ* Einer nach Mûsa verheissen werde, und eine Trennung findet bei ihnen nur über die genauere Bezeichnung dieses Einen, oder über das, was zu diesem Einen noch hinzukommt, statt. Die Erwähnung des Messias und seiner Zeichen ist in den Büchern (der Thorâ) ganz deutlich, über das Auftreten eines Einzigen am Ende der Zeit, nemlich des leuchtenden Sternes, welcher die Erde mit seinem Lichte bescheinen wird, ist auch Uebereinstimmung vorhanden. Die Juden harren auf ihn, und der Sabbath ist der Tag dieses Mannes und er ist der Tag des Ruhens nach der Schöpfung. Die Juden nemlich stimmen auch darin miteinander überein, dass Gott, nachdem er mit der Schöpfung der Himmel aufgehört habe, auf seinem Throne sitze, den Hinterkopf angelehnt, ein Bein über das andere geschlagen. Ein Theil von ihnen behauptet aber, die sechs Tage seien sechstausend Jahre, denn ein Tag bei Gott sei gleich tausend Jahr, nach Mondjahren gerechnet; das sei dasjenige, was von Adam bis auf unsere Zeit vergangen ist, und damit sei die Schöpfung vollendet; dann wenn die Schöpfung das Ende erreicht habe, fange das Gebot an, und vom Anfange des Gebotes datire das Sitzen auf dem Throne; was aber das Aufhören von der Schöpfung anbetrifft, so ist das keine Sache, die schon gewesen oder vergangen ist, sondern sie fällt in die Zukunft, sobald wir die Tage nach Tausenden zählen.

Zweites Kapitel.

Die Nafzâra (Christen).

Sie sind die Gemeinde des Masîh 'Îsa Ibn Marjam; er ist der wirklich nach Mûsa Gesandte, welcher

in der *Thorâ* verheissen ist, und er verrichtete offenbare Zeichen und glänzende Wunderthaten, als da sind Erweckung der Todten, Heilung der Blinden und Aussätzigen; und seine Existenz und Natur selbst waren ein vollkommenes Wunder zu seiner Beglaubigung, nemlich sein Entstehen ohne vorangegangenen Saamentropfen, und sein verständiges Reden ohne irgend eine vorausgegangene Unterweisung; wenn bei allen Propheten die Inspiration im vierzigsten Jahre ihre Vollendung erreichte, so wurde er schon in der Wiege inspirirt zu sprechen, und die Vollendung der Inspiration trat im dreissigsten Jahre ein, [172] und die Zeit seiner Berufung dauerte drei Jahre, drei Monate und drei Tage. Nachdem er dann in den Himmel erhoben war, waren die Apostel und Andere verschiedener Meinung über ihn, aber die verschiedene Meinung betraf nur zweierlei: einmal, wie er herabgekommen sei, und mit seiner Mutter sich vereinigt habe, und wie das Wort Fleisch geworden sei; und zweitens, wie er hinaufgestiegen sei und sich mit den Engeln vereinigt habe, und wie das Wort getrennt existire. Was das erste anbetrifft, so nahmen sie die Fleischwerdung des Wortes an, und sie hatten über das Wie der Einswerdung und der Verkörperung eine (mannigfache) in ein System gebrachte Ansicht (Kalâm). Die Einen sagten, er habe den Körper erleuchtet, wie das Licht den durchsichtigen Körper erleuchte; Andere: er sei in ihm eingedrückt gewesen, wie der Eindruck des Siegels in Wachs; Andere: er sei in ihm erschienen, wie das Geistige im Körperlichen erscheine; Andere: er habe die Gottheit mit der Menschheit wie mit einem Panzer bekleidet; Andere endlich meinten, es sei das Wort mit dem Körper des Masîh vermischt gewesen, wie die Milch mit dem Wasser sich vermische. Sie nehmen drei *Personen* in Gott an. Sie sagen: der Schöpfer ist *eine* Substanz, worunter sie das durch sich selbst Bestehende verstehen, nicht das Einnehmen eines Raumes und die Greifbarkeit; und sie ist Eines der Substanzialität nach, aber Drei der Persönlichkeit nach, und unter den Personen verstehen sie die Attri-

bute, wie die Existenz, das Leben und das Wissen, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, und nur das Wissen habe den Körper wie einen Panzer angezogen, nicht die übrigen Personen. Was sein Emporsteigen anbetrifft, so behaupten sie, dass er getödtet und gekreuziget sei, die Juden hätten ihn aus Neid und Frevelmuth und Verkennung seines Prophetenberufes und seiner Rangstufe getödtet; aber das Tödten habe sich nicht auf den göttlichen Theil, sondern nur auf den menschlichen Theil erstreckt. Sie sprechen: die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit bestehe in dreierlei, der *Prophetie*, dem *Imâmat* und der *Herrschaft;* die anderen Propheten hätten diese drei Eigenschaften oder eine von ihnen zu Attributen, aber die Stufe des Masîh sei eine höhere, da er der einzige Sohn sei und Keiner ihm gleiche und zwischen ihm und den anderen Propheten keine Analogie stattfinde, und er derjenige sei, durch welchen die Sünde Adams gesühnt sei und welcher die Schöpfung richten werde. Ueber seine Wiederkunft sind sie aber ebenfalls verschiedener Ansicht. Die Einen sagen, er werde vor dem Tage der Auferstehung herabkommen, wie die Anhänger des Islâm es behaupten; die Anderen meinen, er werde nur am Tage des Gerichts herabkommen. Aber nachdem er getödtet und gekreuzigt war, kam er herab, und es sah ihn Schim'ûn aſz-Szafâ (der Fels — Petrus), und er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt, dann verliess er die Welt und stieg gen Himmel und Schim'ûn aſz-Szafâ war sein Stellvertreter und er war der vorzüglichste der Apostel, was Wissen, [173] Frömmigkeit und Bildung anbetrifft, nur dass Paulus sein Werk trübte und sich zu seinem Genossen machte und die Grundlagen seines Wissens verwirrte und es mit dem Kalâm der Philosophen und den Einflüsterungen seines Denkens vermischte. Ich habe ein Sendschreiben von Paulus gesehen, welches er an die Griechen geschrieben hat, (worin es heisst): ihr glaubt, dass die Stellung 'Îsa's gleich der Stellung der anderen Propheten ist, aber dem ist nicht so, sondern er ist nur

mit **Malkîzadâk** zu vergleichen, dem Könige von **Salim**, welchem **Ibrâhîm** den Zehnten gab, so dass er ihn segnete und die Hand auf sein Haupt legte; wunderbar ist es nemlich, da in den *Evangelien* überliefert ist, dass Gott gesagt habe: du bist der eiuzige Sohn, wie dann der, welcher der Einzige ist, mit einem anderen menschlichen Wesen verglichen werden kann. Es sind dann aber vier von den Aposteln übereingekommen, und ein Jeder von ihnen hat eine Zusammenstellung des Evangeliums gemacht; sie sind **Matta** (Matthäus), **Lûkâ**, **Mârkûs** und **Jûĥanna** (Johannes). Der Schluss des Evangeliums des Matthäus lautet, dass er gesagt habe: ich sende euch zu den Völkern, wie mich mein Vater zu euch gesandt hat; gehet und berufet die Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes; der Anfang des Evangeliums des Johannes: In der anfangslosen Ewigkeit war das Wort und dieses Wort war bei Gott und Gott war das Wort und Alles ist durch seine Hand geworden. Später trennten sich die Christen in zweiundsiebzig Sekten, und die Hauptsekten sind drei: die **Malkâîja**, die **Nastûrîja** und die **Jákûbîja**. Aus ihnen gingen hervor: die **Uliânîja** (Julianisten), die **Baljârisîja** *), die **Makdânûsîja** (Anhänger des Macedonius), die **Sabâlîja** (Anh. d. Sabellius), die **Bûtînûsîja** (Anh. des Photinus), die **Baulîja** (Anh. des Paulus Samosatenus) und Andere mehr.

I. Die Malkâîja (Melchiten).

Sie sind die Anhänger des **Malkâ**, welcher in **Rûm** (dem byzantinischen Reiche) auftrat und sich desselben bemächtigte; der grösste Theil der Byzantiner gehört den **Malkâîja** an. Sie behaupten, dass *das Wort* sich mit

---

*) Der Name ist in den verschiedenen Mss. verschieden geschrieben البلمارد , البليارسية , البلبارسية , البلياوسية , vielleicht steckt darin ein verderbenes **Basilius**.

dem Körper des Messias vereinigt und seine Menschheit angezogen habe; sie verstehen unter dem Worte die *Person des (göttlichen) Wissens* und unter dem heiligen Geiste die *Person des Lebens,* aber sie nennen das Wissen, bevor es jene nicht angezogen, nicht Sohn, sondern der Messias mit dem, was er angezogen hat, ist der Sohn. Es meinen aber Einige von ihnen, dass das Wort sich mit dem Körper des Messias vermischt habe, wie sich Wein mit Milch oder Wasser mit Milch vermischt; die Malkâîja sagen aber ganz ausdrücklich, dass die Substanz nicht die Personen sei, und das ist ein Verhältniss wie das des Beschriebenen und der beschreibenden Eigenschaft; und deswegen behaupten sie die Annahme der Dreiheit ganz bestimmt. Es sagt aber der Korân von ihnen: „Wahrlich ungläubig sind diejenigen, welche behaupten, dass Gott der dritte von dreien ist" (Sur. 5, 77.). Die Malkâîja sagen ferner, der Messias sei Menschheit ganz und gar, nicht [174] dem Theile nach, und er sei ewig, anfanglos vom Ewigen, Anfanglosen, es habe also Marjam einen anfanglosen Gott geboren, das Tödten und Kreuzigen habe die Menschheit und Gottheit zugleich betroffen; sie wenden den Ausdruck Vaterschaft und Sohnschaft schlechthin auf Gott und den Messias an, da sie in dem Evangelium eine Stelle gefunden haben, wo er sagt: du bist der einzige Sohn; und wo Sim'ûn afz-Szafâ sagt: du bist in Wahrheit der Sohn Gottes. Vielleicht ist das aber eine metaphorische Redeweise, wie man diejenigen, welche der Welt nachhängen, Kinder der Welt, und diejenigen, welche jener Welt nachstreben, Kinder jener Welt nennt. Der Messias hat auch zu seinen Jüngern gesprochen: ich sage euch, liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thuet wohl denen, die euch hassen und betet für die, welche euch Schaden zufügen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet, welcher seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Frevler, und seinen Regen herabschickt über Reine und Schuldige, damit ihr vollkommen werdet, wie euer Vater vollkommen ist, welcher im Himmel ist.

Und er hat auch gesagt: achtet auf eure Almosen, und gebet sie nicht vor den Leuten, um von ihnen gesehen zu werden, sonst werdet ihr keinen Lohn bei eurem Vater haben, welcher im Himmel ist. Und als er gekreuzigt wurde, sprach er: Ich gehe zu meinem Vater und zu eurem Vater. Als aber Ariûs behauptet hatte, der Ewige ist Gott und der Messias ist geschaffen, versammelten sich die Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe im Gebiet von Constantinopel in Gegenwart ihres Königs; es waren dreihundert dreizehn Männer und sie kamen in Betreff dieses Wortes über einen Glauben und eine Berufung überein, welche also lautet: Wir glauben an Gott, den Einen, den Vater, den Herrscher aller Dinge und den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren; und an den einzigen Sohn Îschû, den Messias, den Sohn des einigen Gottes, den Erstling aller Geschöpfe, der aber nicht geschaffen ist, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, vom Wesen seines Vaters, durch dessen Hand die Welten und alle Dinge gebildet sind, der unsertwegen und um unserer Rettung willen vom Himmel herabgekommen ist, Fleisch geworden ist vom heiligen Geiste, geboren ist von der Jungfrau Marjam, gekreuzigt in den Tagen des Pilatus und begraben ist, dann am dritten Tage auferstanden und zum Himmel gestiegen ist, und sitzet zur Rechten seines Vaters und bereit ist ein anderes Mal zu kommen um zwischen den Todten und Lebendigen zu richten; und wir glauben an den heiligen Geist, den Einen, den Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgehet, und an Eine Taufe [175] zur Vergebung der Sünden und an Eine, heilige, christliche, katholische Gemeinschaft, an die Auferstehung unserer Leiber und an ein ewiges Leben. — Dies ist das erste Uebereinkommen über diese Ausdrücke und darin liegt eine Hinweisung auf die Auferweckung der Leiber. Es giebt aber Christen, welche die Auferweckung der Geister, nicht der Leiber annehmen, und behaupten, das Ende der Gottlosen bei der Auferstehung bestehe in der Trauer und Betrübniss über die Unwissenheit, und

das Ende der Guten in Freude und Wonne über das Wissen. Sie läugnen, dass es im Paradiese Liebeslust, Essen und Trinken geben werde. Mâr Isĥâk aber unter ihnen behauptet, dass Gott den Gehorsamen Verheissungen gegeben und den Ungehorsamen Strafen angedroht habe, und dass es nicht angehe die Verheissungen abzuändern, denn das vertrage sich nicht mit der Erhabenheit (Gottes), wohl aber könne er die Drohungen aufgeben und die Ungehorsamen straflos lassen, dass die Schöpfung zu Freude und Glück zurückkehre, und dieses erstrecke sich auf Alle, denn die ewige Strafe vertrage sich nicht mit der Güte Gottes.

II. Die Nastûrîja (Nestorianer).

Sie sind die Anhänger Nastûr's, des Weisen, welcher in der Zeit al-Mamûn's auftrat und an die Evangelien mit dem Urtheile seiner Einsicht heranging; sein Verhältniss zu ihnen war das Verhältniss der Mu'tazila zu diesem Gesetz (dem Gesetz des Islâm). Er behauptete, dass Gott Einer sei mit drei Personen, der Existenz, dem Wissen und dem Leben; diese Personen kämen aber nicht zu seinem Wesen hinzu und sie seien nicht er, und das Wort habe sich mit dem Körper des 'Isa vereinigt nicht auf dem Wege der Vermischung, wie es die Malkâîja annehmen, auch nicht auf dem Wege des darin Erscheinens, wie die Jakûbîja meinen, sondern wie das Scheinen der Sonne im Fenster oder auf dem Krystall oder wie das Erscheinen des in den Siegelring eingegrabenen Bildes. Am nächsten verwandt mit der Lehre des Nestorius über die Personen ist die Lehre des Abu Hâschim unter den Mu'tazila über die Zustände (in Gott — habitus, ἕξεις), denn er nahm verschiedene Eigenthümlichkeiten in einem Dinge an und verstand unter seinem Ausspruch: er ist Einer in der Substanz, — so viel als, er ist nicht zusammengesetzt dem Genus nach, sondern er ist ein Einfaches; unter dem Leben und Wissen als zwei substantiellen Personen verstand er zwei Wurzeln, zwei

Principien in Beziehung auf die Welt; dann erklärte er das Wissen durch das Vernünftigsein und das Wort und seine Auseinandersetzung kam am Ende auf die Annahme zurück, dass Gott existirend, lebend und vernünftig sei, wie es die Philosophen in Betreff des Menschen annehmen, nur dass diese Begriffe beim Menschen verschieden sind, weil er zusammengesetzt ist, jener aber eine einfache, nicht zusammengesetzte Substanz ausmacht. Einige von ihnen [176] nehmen für Gott noch andere Attribute an, die der Macht, dem Willen und anderen der Art entsprechen, setzen diese aber nicht als Personen, wie sie das Leben und das Wissen als zwei Personen setzen. Einige sprechen ganz allgemein den Satz aus, dass jede von den drei Personen lebendig, vernünftig, Gott sei, die Uebrigen aber sind der Meinung, dass der Name Gott nicht allgemein auf jede Einzelne der Personen anzuwenden sei, und sie meinen, dass der Sohn fortdauernd vom Vater erzeugt werde, aber nur Fleisch geworden sei und mit dem Körper des Messias sich vereinigt habe, als er geboren wurde, und dass das Entstehen sich nur auf den Körper und die Menschheit beziehe; dass er Gott und Mensch in Einem sei und Beide Wesen, Personen, Naturen seien, ein ewiges Wesen und ein entstandenes Wesen, vollständiger Gott und vollständiger Mensch, und dass die Vereinigung das Ewigsein des Ewigen und das Entstehen des Entstandenen nicht aufhebe, sondern beide zu Einem Messias, zu Einem Willen geworden seien; zuweilen wählen sie einen anderen Ausdruck und setzen an die Stelle des Wesens die Natur, und an die Stelle der Person die Persönlichkeit. Was aber ihre Ansicht über die Tödtung und Kreuzigung anbetrifft, so weicht sie von der Ansicht der Malkâîja und der Jâkûbîja ab. Sie sagen, dass die Tödtung den Messias von Seiten seiner Menschheit betroffen habe, nicht von Seiten seiner Gottheit, denn Gott treffe kein Schmerz. Bûtinûs (Photinus) aber und Baula asch-Schimschâti (Paulus Samosatenus) behaupteten beide, dass Gott Einer sei und dass der

Messias von Marjam her sein Entstehen habe und dass er ein vollkommener, geschaffener Verehrer Gottes gewesen sei, nur dass Gott ihn wegen seines Gehorsams erhöht und besonders begnadigt und Sohn genannt habe der Adoption nach, nicht der Zeugung und Einheit mit ihm nach. Es giebt auch unter den Nastûrîja Leute, welche *Beter* genannt werden; sie haben über den Messias dieselbe Ansicht wie Nestorius; nur behaupten sie, dass, wenn der Mensch sich den Gottesdienst besonders angelegen sein lasse, und auf den Genuss von Fleisch und Fett verzichte, und den fleischlichen thierischen Begierden entsage, seine Substanz immer reiner werde, bis dass er ins Himmelreich gelange, Gott unmittelbar schaue, ihm alles, was im Verborgenen ist, offenbar werde und nichts im Himmel und auf der Erde verborgen sei. Einige Nastûrîja verneinen die Vergleichung Gottes und pflichten der Behauptung bei, dass die Bestimmung zum Guten und Bösen von dem Menschen komme, wie es die Kadarîja annehmen.

III. Die Jåkûbîja (Jakobiten).

Sie sind die Anhänger des Jåkûb und nehmen drei Personen an, wie wir erwähnt haben; nur behaupten sie, dass das Wort in Fleisch und Blut verwandelt sei, so dass Gott der Messias geworden und er der in seinem Körper Erscheinende gewesen sei, aber dass er *er* gewesen sei. Von ihnen giebt uns der erhabene Korân Nachricht: [177] „wahrlich ungläubig sind diejenigen, welche behaupten, dass Gott der Messias, der Sohn der Marjam gewesen sei" (Sur. 5, 19.). Einige von ihnen sagen, dass der Messias Gott gewesen sei; Andere, dass die Gottheit in der Menschheit erschienen sei, so dass die Menschheit des Messias der Ort der Erscheinung Gottes geworden sei nicht auf dem Wege, dass ein Theil (von ihm) ihm eingewohnt habe, auch nicht in der Art, dass das Wort, welches die Bestimmung des Attributs habe, sich mit ihm vereinigt habe, sondern so, dass er

er geworden sei. Und das ist, wie wenn gesagt wird, der Engel ist in der Gestalt des Menschen erschienen, oder der Satan ist in der Gestalt eines Thieres erschienen, und wie die Offenbarung von Gabriel erzählt: „er erschien ihr gleich einem schöngebildeten Menschen" (Sur. 19, 17.). Die Mehrzahl der Jâkûbîja war der Meinung, dass der Messias ein Wesen, eine Person sei, nur dass er aus zwei Wesen (entstanden) sei; zuweilen sagten sie auch eine Natur aus zwei Naturen (entstanden), so dass die Substanz des ewigen Gottes und die Substanz des entstandenen Menschen zusammengesetzt gewesen seien, wie die Seele und der Leib, und zu Einer Substanz, zu Einer Person geworden seien, und er ganzer Mensch und ganzer Gott gewesen sei, dass also zu sagen sei, der Mensch sei Gott geworden, aber nicht umgekehrt, Gott sei Mensch geworden; gleichwie die Kohle ins Feuer geworfen und gesagt werde, die Kohle sei Feuer geworden, aber nicht das Feuer sei Kohle geworden, in der Wirklichkeit aber könne man sie nicht schlechthin Feuer und auch nicht schlechthin Kohle nennen, sondern es sei eine brennende Kohle; und sie glauben, dass das Wort mit dem theilweisen, nicht dem gesammten Menschen eins geworden sei. Oft gebrauchen sie auch für Vereinigung den Ausdruck Vermischung, und Anziehen, und Einwohnung — wie die Gestalt des Menschen dem glänzenden Spiegel einwohnt. Es stimmen aber Alle, welche die Dreiheit (in Gott) behaupten, darin überein, dass das Ewige sich nicht mit dem Entstandenen vereinigen könne, nur dass die Person, welche das Wort ist, sich vereinige, nicht die übrigen Personen; auch darin stimmen sie überein, dass der Messias von Marjam geboren, getödtet und gekreuziget sei, über die nähere Bestimmung dabei weichen sie dann aber von einander ab. Die Malkâîja und die Jâkûbîja sagen, dass derjenige, welchen Marjam geboren habe, Gott gewesen sei; aber da die Malkâîja glauben, dass der Messias (die) gesammte anfanglose Menschheit ist, so behaupten sie, dass Marjam ein einzelner Mensch sei und das Einzelne die

Gesammtheit nicht gebäre und nur die ewige Person denselben geboren habe. Die Jâkûbîja aber, da sie glauben, dass der Messias eine Substanz sei aus zwei Substanzen (entstanden) und sowohl Gott als der Geborne behaupten, dass Marjam Gott geboren habe — wie erhaben ist Gott über ihre Behauptung! [178] Ebenso behaupten sie von der Tödtung, dass sie die Substanz betroffen habe, welche aus zwei Substanzen entstanden ist; sie sagen: wenn sie blos eine von beiden betroffen hätte, so würde die Einheit aufgehoben. Einige von ihnen sprechen es als ihre Ansicht aus: wir nehmen zwei Beziehungen für (jene) ewige Substanz an, so dass der Messias ewig ist in einer Beziehung und entstanden in einer anderen Beziehung. Ein Theil der Jâkubîja glaubt, dass das *Wort* Nichts von Marjam angenommen habe, sondern durch sie durchgegangen sei, wie das Wasser durch einen Kanal, und dass dasjenige, was von der Persönlichkeit des Messias in den Augen erschien, gleich einem Bilde und einer Gestalt im Spiegel gewesen sei und wenn das nicht, so wäre er doch in Wirklichkeit kein grobmaterieller Körper gewesen; und so habe auch das Tödten und Kreuzigen nur die Erscheinung und das Bild getroffen. Diese hiessen Ulianîja und wohnten in Syrien und Jaman. Die Armînîja (Armenier) aber sagten: Gott ist nur unseretwegen gekreuzigt, damit wir gerettet würden. Einige von ihnen glaubten, dass das Wort nur zeitweise in den Körper des Messias eingetreten sei, so dass die Wunder, Lebendigmachung der Todten und Heilung der Blinden und Aussätzigen von ihm ausgingen, sich aber in anderen Zeitabschnitten von ihm getrennt habe, so dass Schmerzen und Leiden wieder über ihn kamen. Zu ihnen gehörte Baljâris (?) und seine Anhänger, von welchem man berichtet, dass er gesagt habe: wenn die Menschen ins Himmelreich kommen, so essen sie tausend Jahre und trinken und geniessen Liebeslust; dann aber kommen sie zu dem Angenehmen, welches Arius ihnen verheissen hat, als lauter Wonne, Vergnügen, Genuss und

Freude, wobei kein Essen und Trinken und keine Liebeslust stattfindet. **Makdânius** (Macedonius) war der Meinung, dass die ewige Substanz nur aus zwei Personen bestehe, nemlich Vater und Sohn, der Geist aber geschaffen sei. **Sabâlius** aber meinte, dass der Ewige Eine Substanz und Eine Person sei, welche drei Eigenthümlichkeiten habe und sich in ihrer Totalität mit dem Körper **'Îsa's Ibn Marjam** vereinigt habe. **Arius** war der Ansicht, dass Gott Einer sei, welchen er Vater nannte, und dass der Messias das Wort Gottes und sein Sohn auf dem Wege der Erwählung sei und geschaffen vor der Erschaffung der Welt, und dass dieser die Dinge geschaffen habe; ferner, dass Gott einen geschaffenen Geist habe, der die übrigen Geister übertreffe und dass auf ihn, den Mittler zwischen dem Vater und dem Sohne, die Inspiration komme; vom Messias glaubte er, dass er anfangs eine zarte, geistige, reine, unzusammengesetzte, mit keinem natürlichen Dinge vermischte Substanz gewesen sei, und dass er sich mit den vier Naturelementen erst bei der Vereinigung mit dem von der **Marjam** stammenden Körper bekleidet habe. Dieser **Arius** ging den drei grossen Sekten [179] der Zeit nach voran, und diese sagten sich von ihm los, weil sie mit ihm in der Lehre nicht übereinstimmten.

Zweiter Abschnitt.

Diejenigen, welche etwas Aehnliches von einem geoffenbarten Buche haben.

Wir haben bereits auseinandergesetzt, wie es um die Beschaffenheit eines wirklich geoffenbarten Buches steht, und haben den Unterschied zwischen einem wirklich geoffenbarten Buche und demjenigen, was einem solchen ähnlich ist, angegeben; dass nemlich die Blätter, welche **Ibrâhîm** erhielt, solch eine Art von geoffenbartem Buche waren und dass darin theoretische Methoden und

praktische Anweisungen enthalten waren. Was das Theoretische anbetrifft, so gehört dazu eine Begründung über die Art und Weise der Schöpfung und der Hervorbringung und der Ausbildung der Geschöpfe in Beziehung auf Ordnung und richtiges Verhältniss, woraus seine (Gottes) ewige Weisheit hervorleuchtet und worin sein unbegränzter Willen sich zeigt; dann eine Begründung über die jenen gemässe Anordnung und Leitung, dass jede Art und Gattung vermöge der nothwendigen Festsetzung angeordnet sei, und seine Leitung, welche in der Welt nach der Bestimmung seiner Vorbereitung für das Gewusste und das Wissen vor sich geht, angenommen werde. Alles Wissen aber fällt unter diese beiden Klassen; das liegt auch in dem göttlichen Ausspruche: „Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, welcher geschaffen und ausgebildet hat, welcher angeordnet hat und Leitung giebt" (Sur. 87, 1—3.); der Allmächtige spricht ferner eine Mittheilung von Ibrâhîm aus: „welcher mich geschaffen hat und er ists, der mich leitet" (Sur. 26, 78.) und eine Mittheilung von Mûsa: „welcher einem jeden Dinge sein Geschaffenwerden zuertheilt hat und dann es richtig leitet" (Sur. 20, 52.). Was das Praktische anbetrifft, so gehört dazu die Reinigung der Seelen von dem Schmutze der Zweifel, und dass man Gottes eingedenk sei durch Ausführung der gottesdienstlichen Handlungen, und dass man den irdischen Gelüsten entsage und den Freuden jener Welt nacheifere; denn zu dem vollen Glücke jener Welt gelange man nicht anders als durch Beobachtung jener beiden Fundamente, ich meine die Reinheit und das Bekenntniss, und alles Handeln fällt innerhalb dieser beiden Klassen. Das sagt auch der göttliche Ausspruch: „der ist glücklich, welcher sich rein gemacht hat und des Namens seines Herrn eingedenk ist und betet; aber ihr folgt den Spuren des Lebens dieser Welt, da doch das jenseitige Leben besser ist und dauernder" (Sur. 87, 14 ff.). Ferner sagt es der Mächtigste der Sprechenden: „dass dieses in den alten Blättern gestanden habe, den Blättern Ibrâhîm's und Mû-

sa's" (Sur. 87, 18. 19.). Es ist aber klar, dass dasjenige, was die Blätter enthalten, auch das ist, was diese Sure enthält, und in der Wirklichkeit das ist die Unübertrefflichkeit (des Korân) in Betreff der Bedeutung und des Sinnes.

Die Madschûs (Magier) und die *Anhänger von zwei Principien,* und die Anhänger Mâni's und die übrigen Sekten, welche mit den Madschûs verwandt sind, führen den Namen des *grossen Glaubens* und der *grossen Religionsgemeinschaft.* Denn die Berufung der Propheten nach Ibrâhîm, dem *Freunde Gottes,* fand nicht unter allen Völkern statt wie die Berufung, die von Ibrâhîm selbst ausging, und jener stand auch nicht die Kraft, Gewalt, Herrschaft und das Schwert wie der [180] rechtgläubigen Religionsgemeinschaft (al-Milla al-ʿHanîfîja) zur Seite; denn alle Könige Persiens waren der Religion Ibrâhîms zugethan und alle, welche in der Zeit eines Jeden von ihnen zu den Unterthanen in den Ländern gehörten, folgten der Religion ihrer Herrscher, und diese hatten ihren Anhalt an dem Obersten der Priester (Mubadi Mubadân), dem weisesten der Wissenden und dem kundigsten der Weisen, nach dessen Befehl sie verfuhren und ohne dessen Urtheil sie Nichts unternahmen und dem sie Ehre erzeigten, wie die Sultane den Chalifen der Zeit. Die Berufung der Söhne Isrâîls aber erstreckte sich grösstentheils nur auf das Gebiet von Syrien und was darüber hinaus nach Westen liegt; was davon nach den Ländern Persiens kam, war wenig. Die Partheien nun in der Zeit Ibrâhîms, des Freundes Gottes, lassen sich auf zwei Klassen zurückführen, die Szâbia (Sabäer) und die Anhänger der wahren Religion (Abrahams, — die ʿHunafâ). Die Szâbia sagten: wir bedürfen für die Erkenntniss Gottes und die Erkenntniss seines Gehorsams, seiner Gebote und Satzungen eines Mittlers, dieser Mittler aber muss ein Wesen geistiger, nicht körperlicher Natur sein, dieses muss der Fall sein wegen der Lauterkeit der geistigen Wesen und wegen ihrer Reinheit,

und weil sie dem höchsten Herrn nahe stehen, während das Körperliche Fleisch ist gleich uns, von dem isst, was wir essen, das trinkt, was wir trinken, und in Materie und Form uns gleich ist. Sie sagen: „wenn ihr aber Fleisch gleich euch Gehorsam schenkt, wahrlich so seid ihr Irrende" (Sur. 23, 36.). Die Anhänger der wahren Religion aber sagten: wir bedürfen für die Erkenntniss und den Gehorsam eines Mittlers von menschlichem Geschlechte, der aber in der Reinheit, Fehllosigkeit, Unterstützung (durch Gott) und Weisheit eine höhere Stufe einnimmt, als die geistigen Wesen, der uns gleich ist von Seiten der menschlichen Natur, aber verschieden von uns von Seiten der geistigen Natur, so dass die Inspiration von der Seite der Geistigkeit aufgenommen und durch die Seite der Körperlichkeit in das Menschengeschlecht hineinkommt. Das drückt der Ausspruch Gottes aus: „Sprich, ich bin nur ein Mensch gleich euch, der inspirirt ist" (Sur. 18, 110.) oder an einer andern Stelle: „Sprich, gelobt sei mein Herr, bin ich etwas Anderes als ein Mensch, ein Gesandter?" (Sur. 17, 95.). Da aber dann die Szâbia nicht den Gang einschlugen, sich auf die reinen geistigen Wesen zu beschränken und deren Nähe ihrem inneren Sein nach zu suchen und von ihnen ihrem Wesen nach zu lernen, so wandte sich ein Theil mit seiner Verehrung zu ihren *Behausungen*, das sind die sieben Wandelsterne und einige von den Fixsternen; die Szâbia Rûm's beteten die Planeten an, die Szâbia Indiens die Fixsterne. Wir wollen aber ihre Lehren weiterhin im Einzelnen angeben, so Gott will. Oft gingen sie auch von den *Behausungen* zu den *Personifikationen* (Götzenbildern), welche nicht hören und nicht sehen und dem Menschen in keiner Weise Nutzen bringen. [181] Die erste Klasse sind die Verehrer der Gestirne, die zweite die Verehrer der Götzenbilder. Ibrahîm hatte die gesetzliche Verpflichtung, die beiden Lehren den beiden Parteien gegenüber zu widerlegen und die nicht belästigende, milde, wahre Religion zu begründen; er wandte gegen die Verehrer der Götzenbilder in Wort und That eine Widerlegung von

Seiten des Wortes und eine Widerlegung von Seiten des Thuns an. Er sprach zu seinem Vater Azar: „o mein Vater, warum verehrest du das, was nicht hört und nicht sieht und dir in keiner Weise Nutzen bringt" (Sur. 19, 43.) u. s. w. bis „er sie (die Götzen) zerschlug in Stücke mit Ausnahme des Grossen, welchen sie hatten" (Sur. 21, 59.); und das war die Consequenz von Seiten der That und das Zum-Stillschweigen-Bringen von Seiten der Widerlegung. Er vollendete dieses, wie es im Worte Gottes heisst: „und dies ist unser Beweis, den wir dem Ibrâhîm gegenüber seinem Volke gebracht haben, wir erheben die Stufe derer, von denen wir es wollen; dein Herr ist weise und kundig" (Sur. 6, 83.). Er begann die Lehren der Verehrer der Götzenbilder zunichte zu machen, indem er die Form des Uebereinstimmens wählte, wie es heisst: „und so liessen wir den Ibrâhîm das Reich der Himmel und der Erde schauen" (Sur. 6, 75.) d. h. wie wir ihm den Beweis gegeben haben, eben so haben wir ihn den richtigen Weg schauen lassen. Es ging also die Consequenzziehung gegenüber den Anhängern *der Behausungen* den Weg des Uebereinstimmens im Anfange und den Weg der Abweichung beim Ende, damit das Consequenzziehen schlagender und das Zum-Stillschweigen-Bringen kräftiger wäre, und wenn das nicht der Fall gewesen wäre, so wäre Ibrâhîm, der Freund Gottes, in seinem Worte: „dieses ist mein Herr" (Sur. 6, 76.) nicht einer geworden, der Gott einen Genossen giebt, wie er in seiner Behauptung: „Euer grosser (Götze) hat dieses gethan" (Sur. 21, 64.) kein Lügner geworden wäre. Der Weg der wissenschaftlichen Auseinandersetzung (Kalâm) nach der Seite der Consequenzziehung und der Weg derselben nach der Seite des (directen) Beweises ist ein verschiedener. Nachdem er aber den Beweis offenbar gemacht und den richtigen Weg auseinandergesetzt hatte, hatte er die *wahre Religion* begründet, welches die *grosse Religionsgemeinschaft* und das *grosse Gesetz* war, und dieses war der feststehende Glauben. Alle Propheten aber unter seinen Nachkommen

begründeten die wahre Religion, besonders jedoch der Urheber unseres Gesetzes Muḥammad erreichte in der Begründung derselben das äusserste Ende und traf das Ziel und war glücklicher Sieger. Wunderbar aber ist es, dass das Einheitsbekenntniss zu den eigentlichsten Grundlehren der wahren Religion gehört und deswegen das Verbot der Verehrung mehrerer Götter an allen Stellen, wo die wahre Religion erwähnt wird, hinzugefügt ist: „(sprich: nein, wir folgen der Religion Ibrâhîms) der wahren und er gehörte nicht zu den Götzendienern" (Sur. 2, 129.) „(seid) Rechtgläubige gegen Gott, nicht solche, die ihm Genossen an die Seite setzen" (Sur. 22, 32.), und dann doch die Anhänger von zwei Principien mit den Madschûs die Eigenthümlichkeit gemein haben, dass sie zwei Principien annehmen, welche regieren, ewig sind, das Gute und Böse, Nützliche und Schädliche, Heilsame und Verderbliche unter sich getheilt haben, von denen das Eine Licht, das Andere Finsterniss, im Persischen Jazdân [182] und Ahriman heisst. Sie haben eine im Einzelnen durchgeführte Lehre darüber; alle Fragen der Madschûs drehen sich aber um zwei Hauptpunkte, einmal die Auseinandersetzung der Ursache, weshalb sich das Licht mit der Finsterniss vermischt habe, und zweitens eine Auseinandersetzung der Ursache, weshalb sich das Licht von der Finsterniss rein mache; sie setzen die Vermischung als den Anfang und das Reinsein als das Ziel.

Erstes Kapitel.

Die Madschûs (Magier).

Sie nehmen zwei Principien an, wie wir bereits angegeben haben, nur dass die ursprünglichen Madschûs der Ansicht waren, es sei nicht möglich, dass beide Principien ewig, ohne Anfang seien, sondern das Licht ohne Anfang, die Finsterniss aber entstanden sei; dann waren sie verschiedener Meinung über die Ursache ihrer Ent-

stehung, ob sie von dem Lichte entstanden sei, da doch das Licht nichts theilweise Schlechtes hervorbringe; wie also das Princip des Bösen oder etwas Anderes entstehe, da es doch Nichts gäbe, was mit dem Lichte an dem Hervorbringen und dem Ewigsein Theil nehme? Hierbei tritt der Irrthum der Madschûs an den Tag. Sie behaupten auch, das Erste, was es von Personen gegeben, sei Kajûmarth gewesen, zuweilen sagen sie auch Zarwân, *der Grosse*, und der letzte Prophet sei Zarâduscht. Die Kajûmarthîja sagen, Kajûmarth sei Adam gewesen, wie denn in den Chronologien der Inder und Perser Kajûmarth als Adam vorkommt; die übrigen Verfasser von Chronologien weichen aber von ihnen ab.

I. Die Kajûmarthîja.

Sie sind die Anhänger des ersten Fürsten Kajûmarth. Sie nehmen zwei Principien an, Jazdân und Ahriman, und behaupten, Jazdân sei ohne Anfang und ewig, Ahriman aber entstanden, geschaffen. Sie sagen, Jazdân habe bei sich gedacht, wenn ich einen Gegner hätte, wie würde der beschaffen sein? Dieser Gedanke sei ein schlechter, mit der Natur des Lichtes nicht harmonirender gewesen, und so sei aus diesem Gedanken das Finstere entstanden und Ahriman genannt worden, und das Böse, die Zwietracht, das Verderben, die Schlechtigkeit und das Schadenbringen sei seine Natur geworden; dann habe er sich gegen das Licht aufgelehnt und ihm durch seine Natur und mit Worten widersprochen, und es sei ein Kampf zwischen dem Heere des Lichtes und dem Heere der Finsterniss ausgebrochen; dann hätten die Engel die Vermittlung übernommen und dahin Frieden gemacht, dass die niedere Welt sieben Tausend Jahre dem Ahriman angehöre, dann aber derselbe die Welt verlasse und sie dem Lichte übergebe, diejenigen aber, welche in der Welt vor dem Friedenschlusse gewesen seien, dem Untergange und Verderben überweise. Dann sei ein Mann, mit Namen Kajûmarth, und ein Thier,

mit dem Namen *Stier* entstanden, aber beide getödtet, und an der Stelle des Mannes sei eine Ribâs*) hervorgesprosst und aus der Wurzel der Ribâs ein Mann mit Namen Mîscha und ein Weib mit Namen Mîschânah hervorgegangen; [183] diese Beiden seien die Eltern des Menschengeschlechts; an der Stelle des *Stieres* seien die Hausthiere und die übrigen Thiere hervorgegangen. Sie glauben ferner, dass das Licht den Menschen, als sie noch Geister ohne Körper waren, die Wahl gelassen habe, dass sie entweder den Orten Ahriman's enthoben würden oder dass sie mit Körpern bekleidet würden, um den Ahriman zu bekämpfen; sie hätten die Bekleidung mit Körpern und den Kampf mit Ahriman unter der Bedingung gewählt, dass ihnen Beistand vom Lichte und Sieg über die Heere Ahriman's und ein glücklicher Ausgang gewährt würde, und dass bei dem Siege über ihn und der Vernichtung seiner Heere die Auferstehung eintrete. Jenes sei die Ursache der Vermischung und dieses die Ursache der Befreiung.

II. Die Zarwânîja.

Sie behaupten, dass das Licht eine Anzahl Personen hervorgebracht habe, alle von Licht, von geistiger, leuchtender, göttlicher Natur; die grösste Person aber, welche Zarwân hiess, habe an irgend etwas gezweifelt und aus diesem Zweifel sei Ahrimam, *der Satan*, entstanden. Andere widersprechen dem und sagen, der grosse Zarwân sei aufgestanden und habe 9999 Jahre vor sich hingemurmelt, um einen Sohn zu erhalten; das sei aber nicht geschehen; da habe er mit sich selbst geredet und überlegt und gesagt: Vielleicht ist diese Welt Nichts; so sei Ahriman aus diesem einen Gedanken und Hurmuz aus diesem Wissen entstanden, so dass Beide auf einmal in einem Mutterleibe sich befanden; Hurmuz sei der Nähere an der Thüre des Ausganges gewesen, Ah-

*) Rheum Ribas, eine Species von Lapathum acetosum.

riman, der Satan, habe aber eine List angewandt, so dass er den Leib seiner Mutter spaltete, eher hinausging und die Welt in Besitz nahm. Man erzählt, dass Zarwân, als jener vor ihm stand, und er ihn sah und erkannte, was er in sich hatte von Gottlosigkeit, Bosheit und Verderben, über ihn in Zorn gerieth und ihn verfluchte und verstiess, so dass er fortging und sich der Erde bemächtigte; Hurmuz aber sei eine Zeitlang ohne Macht über ihn verblieben; und er sei der, welchen Einige zum Herrn angenommen hätten und verehrten, weil sie in ihm Gutes, Reinheit, Heilbringendes und gute Eigenschaften gefunden hätten. Einige Zarwânîja glauben, dass ohne Aufhören bei Gott etwas Schlechtes, entweder ein schlechtes Denken oder eine schlechte Verderbniss sei, und das sei der Ausgangspunkt des Satans. Sie sind der Meinung, dass die Welt rein vom Bösen und Verderben und von Zwietracht gewesen und ihre Bewohner vollständig gut und in reiner Annehmlichkeit gelebt haben, als aber Ahriman entstanden sei, sei auch das Böse, das Verderben und die Zwietracht entstanden; er habe sich an einem vom Himmel getrennten Orte befunden, habe aber so lange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen habe und hinaufgestiegen sei. Andere sagen wieder, er sei im Himmel und die Erde sei [184] frei von ihm gewesen, er habe aber so lange auf List gesonnen, bis er den Himmel zerrissen habe und mit allen seinen Heeren auf die Erde hinabgestiegen sei; das Licht mit seinen Engeln sei geflohen, der Satan sei ihm gefolgt, bis er es in seinem Garten eingeschlossen und drei tausend Jahre mit ihm gekämpft habe, in welchen der Satan nicht zu Gott gekommen sei; dann hätten die Engel die Vermittlung übernommen und beide hätten sich dahin vereinigt, dass Iblîs und seine Heere neuntausend Jahre in der Wohnung des Lichtes bleiben sollten, die dreitausend Jahre des Kampfes miteingerechnet, dann sollte er an seinen Ort gehen; und Gott hat es nach ihrer Meinung fürs Beste gehalten das Unangenehme von Iblîs und

seinen Heeren zu ertragen, er habe den Vertrag nicht gebrochen, bis die Zeit des Friedens zu Ende gewesen sei, so dass die Menschen bis zum Ablaufe der Zeit in Missgeschick und Zwietracht und Unglück und Calamitäten gekommen seien, dann aber zur ersten Annehmlichkeit zurückkehren werden; es habe aber Iblîs ihm die Bedingung gestellt, dass er ihm Macht über die Dinge gebe, welche er thun wolle, und ihm über die schlechten Thaten, welche er unternehmen wolle, freie Hand lasse; nachdem sie aber mit den Bedingungen zu Ende gekommen seien, hätten sie sich zwei Gerechte als Zeugen genommen, welchen sie ihre Schwerter übergeben und gesagt hätten: wer (von uns) den Vertrag verletzt, den sollt ihr tödten mit diesem Schwerte. Ich meine aber kein Verständiger wird diese schwache Annahme glauben und diesen dissoluten nichtigen Glauben annehmen. Vielleicht ist es aber eine Parabel auf das, was man sich im Verstande vorstellt; wer jedoch Gott nach seiner Majestät und Hoheit kennt, wird solchen Vorspiegelungen seinen Verstand nicht hingeben und solchen Fabeln sein Ohr nicht leihen. Näher als dieses liegt dasjenige, was Abu ʿHâmid az-Zûzani berichtet, dass die Madschûs glauben, Iblîs wäre beständig in der Finsterniss und im Luftkreise und an einem vom Reiche Gottes getrennten Orte gewesen, habe dann aber nicht aufgehört heranzukommen und sich listig zu nähern, bis er das Licht gesehen und einen Sprung gemacht habe und in das Reich Gottes, in das Licht, eingedrungen sei, und mit sich habe er dieses Verderben und Unglück hineingebracht; da habe Gott diese Welt als ein Netz für ihn geschaffen, in welches er hineingefallen sei und worin er festgehalten werde, so dass er nicht in sein Reich zurückkehren könne; er also, in dieser Welt gefangen gehalten, im Gefängniss geschlagen, schiesse mit Verderben, Unheil und Zwietracht auf die Schöpfung Gottes, so dass er auf den, welchen Gott lebendig macht, das Geschoss des Todes schleudert, welchen jener gesund macht, mit Krankheit überwirft, welchen jener erfreut, mit

Betrübniss verwundet. Damit höre er nicht auf bis zum Tage der Auferstehung, jeden Tag werde aber seine Herrschaft verringert, so dass ihm keine Kraft verbleibe, und wenn die Auferstehung da sei, sei es mit seiner Herrschaft aus, [185] sein Licht vergangen, seine Kraft zu Ende und seine Gewalt verschwunden; und er werfe ihn dann in die Unterwelt, welche Finsterniss sei und ohne Grenze und Ende. Dann versammele aber Gott die Bekenner der Religionen und richte sie und theile ihnen darnach zu, wie sie dem Satan gehorsam und ungehorsam gewesen seien. Die Mas'chîja*) aber behaupten, dass das Licht allein da gewesen sei, reines Licht, dann habe sich ein Theil desselben verwandelt und sei Finsterniss geworden. In gleicher Weise behaupten die Churramîja zwei Principien; sie neigen sich aber zur Seelenwanderung und Einwohnung und nehmen keine Satzungen, kein Gebot und Verbot an. Es giebt aber in jeder Gemeinde Volk gleich den Ibâĥîja (Zügellosen), Mazdakîja, Zanâdika und Karâmita, von welchen der Glaube derselben in Verwirrung gebracht wird und auf welche die Verführung der Menschen beschränkt ist.

III. Die Zarâduschtîja.

Sie sind die Anhänger des Zarâduscht Ibn Bûrschasb, welcher in der Zeit des Königs Kuschtâsf Ibn Luhrasb erschien; sein Vater war von Adsarbaidschân und seine Mutter, mit Namen Dughdu, von Raï. Sie glauben, dass sie Propheten und Könige gehabt haben, deren erster Kajûmarth gewesen sei, welcher zuerst auf der Erde geherrscht und in Iſztachr seinen Wohnsitz gehabt habe; ihm sei Oschhandsch Ibn Farâwal gefolgt, der nach dem Lande der Inder gezogen sei und daselbst eine Berufung erhalten habe. Ihm sei Tahmûrath gefolgt, in dessen erstem Regierungsjahre die Szâbia aufgetreten seien;

---

*) Die Anhänger des Mas'ch, vgl. S. 202.

nach ihm sei sein Bruder, der König Dscham, gekommen, nach welchem dann Propheten und Könige gekommen seien, zu denen Manûdschahr gehöre. Dieser sei nach Babel gezogen und dort geblieben. Sie sind der Ansicht, dass Mûsa in seiner Zeit aufgetreten sei. Und so fort bis die Herrschaft an Kuschtâsf Ibn Luhrasb gekommen sei, in dessen Zeit Zarâduscht, der Weise, aufgetreten sei. Sie glauben, dass Gott zu einer gewissen Zeit seiner Herrschaft, welche in den ersten Blättern und in den erhabenen Büchern verzeichnet stand, eine geistige Schöpfung geschaffen habe; als aber dreitausend Jahre vergangen seien, habe er seinen Willen in der Gestalt von glänzendem Lichte nach der Zusammensetzung der Gestalt des Menschen herabgesandt, welchen siebzig von den verehrungswürdigen Engeln umgaben, und habe Sonne, Mond, Gestirne und die Erde und die Menschen dreitausend Jahre unbeweglich geschaffen; dann habe er den Geist des Zarâduscht in einen Baum gethan, welchen er im obersten Himmel hatte wachsen lassen und auf die Spitze eines Berges in Adsarbaidschân verpflanzt hatte, [186] welcher Ismuwîds'char hiess. Dann habe er die Persönlichkeit des Zarâduscht mit der Milch einer Kuh gemischt, so dass ihn der Vater des Zarâduscht getrunken habe; dann sei er Samen, dann ein Stück Fleisch in dem Leibe seiner Mutter geworden, es habe ihr aber der Satan nachgestellt und ihren Zustand verändert; da habe seine Mutter einen Ruf vom Himmel gehört, worin Anweisungen über ihre Heilung enthalten waren, und sie sei wieder gesund geworden. Als er dann geboren worden sei, habe er ein Gelächter ausgestossen, was alle Anwesenden vernahmen; und man habe hinterlistig gegen Zarâduscht gehandelt, so dass man ihn zwischen den Weg der Rinder und den Weg der Pferde und den Weg der Wölfe legte, aber jedes einzelne Stück von ihnen sei aufgestanden, um ihn vor seinem Geschlecht zu schützen. Nachdem er dann das Alter von dreissig Jahren erreicht habe, habe ihn Gott als Propheten und Gesandten an die Schöpfung

gesendet und er habe sich mit der Berufung an den König Kuschtâsf gewendet und der habe seinen Glauben angenommen; sein Glauben habe in der Verehrung Gottes und der Nichtverehrung des Satan, in dem Gebote des Guten und dem Verbote des Bösen, und der Enthaltung von unreinen Dingen bestanden. Er sagte, das Licht und die Finsterniss seien zwei Grundstoffe, die sich feindlich gegenüberständen und ebenso Jazdân und Ahriman, und beide seien der Anfang der geschaffenen Dinge der Welt, die Zusammensetzungen seien aus der Vermischung beider hervorgegangen, und die Gestalten seien aus den verschiedenen Zusammensetzungen entstanden, Gott aber sei der Schöpfer des Lichtes und der Finsterniss und Beider Urheber; er sei Einer, ohne Genossen, ohne Gegner und ohne einen, der ihm gleiche, und es könne auf ihn die Existenz der Finsterniss nicht in der Weise zurückgeführt werden, wie es die Zarwânîja behaupten, sondern Gutes und Böses, Heil und Verderben, Reinheit und Unreinheit seien nur aus der Vermischung des Lichtes und der Finsterniss hervorgegangen, und wenn die beiden sich nicht vermischt hätten, würde es keine Existenz für die Welt geben; beide ständen sich gegenüber und kämpften miteinander, bis das Licht die Finsterniss überwunden habe und das Gute das Böse, dann werde das Gute frei in seine Welt kommen und das Böse in seine Welt hinabgestossen werden und das sei die Ursache der Befreiung; Gott der Allmächtige aber habe sie nach der Weisheit, welche er in der Zusammensetzung erblickt, gemischt und vermengt. Bisweilen setzte er auch das Licht als Grundstoff und sprach sich so aus: seine Existenz ist eine wirkliche, die Finsterniss aber folge wie der Schatten in Beziehung auf die Person; er urtheilte nemlich, dass derselbe ein Geschaffenes sei, aber nicht ein in Wirklichkeit Geschaffenes, er (Gott) habe also das Licht hervorgebracht und die Finsterniss entstehe als Folge, denn zur Naturnothwendigkeit der Existenz gehöre der Gegensatz, ihre (der Finsterniss) Existenz sei also nothwendig, indem sie in die Schöpfung falle,

wenn auch nicht durch die erste Absicht, wie wir es bei der Person und dem Schatten angegeben haben. Er hat auch ein Buch abgefasst, von dem man sagt, dass es ihm offenbart sei d. i. der Zandawastâ, welcher die Welt in zwei Theile theilt [187] Mînah (Paradies) und Kîtî (Welt) d. i. den geistigen und den körperlichen, den Geist und den Körper. Und wie die Schöpfung in zwei Welten getheilt ist, so, sagt er, werde auch das, was in der Welt ist, in zwei Theile getheilt, Bachschisch (Gnade) und Kunisch (Thätigkeit) worunter er die Anordnung (Gottes) und das Thun (des Menschen) versteht, und ein Jeder sei in Beziehung auf das Zweite vorherbestimmt. Dann besprach er die Wege der gesetzlichen Pflichten, und das sind die Bewegungen des Menschen, und theilte sie in drei Theile Manisch, Gûjisch und Kunisch, worunter er den Glauben, die Rede und das Thun versteht; und mit diesen drei sei die Verpflichtung beschlossen. Wenn der Mensch nun darin zu wenig thut, so fällt er aus dem Glauben und Gehorsam, hält er sich aber in diesen Bewegungen nach Massgabe des Gebotes und Gesetzes, so erlangt er das grösste Glück. Die Zarâduschtîja schrieben dem Zarâduscht viele Wunderthaten zu; dazu gehört, dass die Vorderfüsse des Rosses des Guschtâsf in seinen Leib hineingezogen wurden, während Zarâduscht im Gefängnisse war; als er ihn frei liess, wurden die Füsse des Pferdes auch frei; ferner, dass er in Dainawar bei einem Blinden vorbeigegangen sei und gesagt habe, nehmet ein Kraut, welches er ihnen beschrieb, und drücket den Saft desselben in sein Auge, so wird er sehen können; sie thaten es und der Blinde wurde sehend. Dieses fällt aber unter seine Bekanntschaft mit der Eigenthümlichkeit des Krautes, und gehört in keiner Weise zu den Wunderthaten.

Zu den Zarâduschtîja-Madschûs gehört auch eine Klasse, welche Saisânîja und Bihâfrîdîja genannt werden; ihr Haupt war ein Mann aus der Gegend von Nîsâbûr, welcher Chawwâf hiess und in der Zeit des Abu Muslim Szâĥib ad-Daula auftrat. Er

war ursprünglich ein Zamzami (Magier), welcher das Feuer verehrte, dann liess er das und forderte die Madschûs auf, den Magismus zu verlassen und den Feuerdienst aufzugeben. Er gab ihnen ein Buch als Grundlage, worin er ihnen befahl die Haare herabhängen zu lassen, und die Mütter, Töchter und Schwestern (zu ehelichen) verbot und ihnen den Wein untersagte und ihnen befahl, sich bei der Anbetung auf einem Knie gegen die Sonne zu wenden. Sie besetzten die Fremdenhäuser und spendeten viel Geld, und assen das Gestorbene nicht, und opferten die Thiere nicht, bis sie alt geworden waren. Sie waren die feindseligsten Geschöpfe Gottes gegen die dem Feuerdienst ergebenen Madschûs. Dann brachte ihn aber der Mubad der Madschûs vor Abu Muslim, und der liess ihn an der Thüre der grossen Moschee in Nîsâbûr tödten, worauf seine Anhänger behaupteten, er sei auf einem gelben Rosse gen Himmel gestiegen und werde auf demselben Rosse herabsteigen, um an seinen Feinden Rache zu nehmen. Diese hielten aber fest an dem Prophetenberufe des Zarâduscht, und ehrten die Könige, welche Zarâduscht ehrte. [188] Zu dem, was Zarâduscht in dem Buche Zandawastâ mittheilt, gehört folgendes. Er sagt, am Ende der Zeit werde ein Mann mit Namen Aschîdsarbakâ *), d. h. der wissende Mann, erscheinen, welcher die Welt mit Glauben und Gerechtigkeit zieren werde; dann werde aber in seiner Zeit Butjârah kommen und das Verderben in seine Sache und sein Reich werfen zwanzig Jahre lang; dann werde Aschîdsarbakâ darnach den Bewohnern der Welt erscheinen und die Gerechtigkeit lebendig machen und die Ungerechtigkeit vernichten und die verderbten Sitten auf ihren ersten Standpunkt zurückführen; und es werden ihm die Könige gehorsam sein und das, was er unternimmt, werde ihm glücken, und er werde den rechten Glauben schützen, und in seiner Zeit werde Sicher-

---

*) Vgl. Oschederbami und Oschedermah in Kleuker's Zend-Avesta II. S. 375, III. S. 30. 119.

heit und Ruhe eintreten und Ruhen der Zwietracht und Aufhören des Unglückes. Gott weiss es am besten!

Zweites Kapitel.

Die Thanawîja (die Anhänger von zwei Principien).

Sie sind die Anhänger der beiden anfangslosen Principien und glauben, dass das Licht und die Finsterniss anfangslos und ewig seien, im Unterschiede von den Madschûs, welche das Entstehen der Finsterniss behaupten und den Grund ihrer Entstehung angeben. Diese aber behaupten die Gleichheit beider in Betreff der Ewigkeit, einen Unterschied derselben dagegen in Betreff der Substanz, der Natur, des Thuns, des Raumeinnehmens, des Ortes, der Geschlechter, Körper und Geister.

I. Die Mânawîja (Manichäer).

Sie sind die Anhänger des Mâni Ibn Fâtik, des Weisen, welcher in den Tagen des Schâbûr Ibn Ardaschîr auftrat, und welchen Bahrâm Ibn Hurmuz Ibn Schâbûr tödtete. Dieses fand statt nach 'Îsa. Er hatte einen Glauben zwischen dem Magierthum und dem Christenthum angenommen und behauptete das Prophetenthum des Messias, aber nicht das des Mûsa. Es berichtet Muhammad Ibn Hârûn, bekannt unter dem Namen Abu 'Îsa al-Warrâk, welcher ursprünglich ein Magier und vertraut mit den Lehren der Leute war, dass der weise Mâni geglaubt habe, die Welt sei gebildet, zusammengesetzt aus zwei ewigen Grundstoffen, dem Lichte und der Finsterniss, beide anfang- und endlos; und dass er die Existenz eines Dinges, das nicht aus einem ewigen Grundstoffe sei, geläugnet habe; er habe auch geglaubt, dass beide mit Sinnen begabte Kräfte ohne Anfang seien, welche hören und sehen, dass aber beide dessenungeachtet in Betreff der Seele und der Ge-

stalt und des Thuns und der Anordnung sich direct entgegengesetzt seien, in Betreff des Raumes aber ein Paar bilden gleich der Person und ihrem Schatten. Beider wesentliche Eigenschaften und Handlungen werden aber durch folgende Tabelle deutlich. [189]

Das Licht.	*Die Finsterniss.*
Die Substanz.	**Die Substanz.**
Seine Substanz ist schön, vorzüglich, edel, rein, klar, gut von Geruch, schön von Ansehen.	Ihre Substanz ist hässlich, unvollkommen, niedrig, unrein, schmutzig, stinkend von Geruch, hässlich von Ansehen.
Die Seele.	**Die Seele.**
Seine Seele ist gut, edel, weise, Nutzen bringend, wissend.	Ihre Seele ist böse, niedrig, thöricht, Schaden bringend, unwissend.
Das Thun.	**Das Thun.**
Sein Thun ist das Gute, das Heil, der Nutzen, die Freude, die Ordnung, der Zusammenhang, die Uebereinstimmung.	Ihr Thun ist das Böse, das Verderben, der Schaden, die Trübsal, die Verwirrung, die Unterbrechung, die Verschiedenheit.
Der Raum.	**Der Raum.**
Die Seite nach oben; und die Mehrzahl derselben ist der Ansicht, dass es von der Nordseite in die Höhe erhoben ist; Einige glauben, dass es sich an der Seite der Finsterniss befindet.	Die Seite nach unten; und die Mehrzahl derselben ist der Ansicht, dass sie von der Südseite herabgeworfen ist; Einige glauben, dass sie an der Seite des Lichtes sich befindet.
Seine Geschlechter.	**Ihre Geschlechter.**
Fünf; vier davon sind Körper und das fünfte deren	Fünf; vier davon sind Körper und das fünfte deren

Geist; die Körper aber sind: das Feuer, das Licht, der Wind und das Wasser; sein Geist ist der leise Lufthauch und er bewegt sich in diesen Körpern.

Geist; die Körper aber sind: das Brennen, die Finsterniss, der heisse Wind (Samûm) und der Nebel; ihr Geist ist der Qualm, welcher die Entkräftung herbeiführt und er bewegt sich in diesen Körpern.

Die Eigenschaften.

Sittsame, reine, gute, fleckenlose. Einige von ihnen behaupten, [190] das Licht habe ein dieser Welt ganz ähnliches Sein, es habe eine Erde u. einen Luftkreis, und die Erde des Lichtes sei unendlich fein, nicht von der Form dieser Erde, sondern sie sei von der Form des Körpers der Sonne, und ihre Strahlen gleich den Strahlen der Sonne, und ihr Geruch gut, der beste Geruch, und ihre Farben die Farben des Regenbogens. Andere sagen: es gäbe nichts ausser dem Körper, und die Körper seien auf drei Arten die Erde des Lichtes, es gebe aber fünf; dort sei also noch ein anderer Körper feiner als jener und das sei der Luftkreis, und das sei die Seele des Lichtes, und ein anderer Körper feiner als dieser, das sei der leise Lufthauch und

Die Eigenschaften.

Schmutzige, böse, unreine, beflekte. Einige von ihnen behaupten, [190] die Finsterniss habe ein dieser Welt ganz ähnliches Sein, sie habe eine Erde und einen Luftkreis, und die Erde der Finsterniss sei unendlich dicht, nicht von der Form dieser Erde, sondern dichter und fester, und ihr Geruch sei widerlich, der scheusslichste Gestank, und ihre Farben gleich der schwarzen Farbe. Andere sagen: es gäbe nichts ausser dem Körper, die Körper seien aber auf drei Arten die Erde der Finsterniss, und noch etwas Anderes das finsterer als er sei, nemlich den Samûm. Sie sagen weiter, die Finsterniss höre nicht auf Erzteufel und Dämonen zu gebären, nicht auf dem Wege der Begattung, sondern wie das Ungeziefer

das sei der Geist des Lichtes. Sie sagen weiter, das Licht höre nicht auf Engel und Götter und Heilige zu gebären, nicht auf dem Wege der Begattung, sondern wie die Weisheit von dem aus faulendem Aase; der Herrscher jener Welt sei ihr Geist, dessen Welt das Böse, das Tadelnswerthe und die Finsterniss in sich fasse.

Weisen und das Vernünftige und das Gute von dem Vernünftigen erzeugt werde, und der Herrscher jener Welt sei sein Geist, und seine Welt fasse das Gute, das Lobenswerthe und das Licht in sich.

Dann sind die Anhänger Mâni's aber verschiedener Ansicht über die Vermischung und deren Ursache und über die Befreiung und deren Ursache. Einige behaupten, dass das Licht und die Finsterniss durch Irrthum und Zufall, nicht aber durch eine bestimmte Absicht und freie Wahl miteinander vermischt seien. Die Mehrzahl von ihnen sagt, dass der Grund der Vermischung der gewesen sei, dass die Körper der Finsterniss sich einst von ihrem Geiste trennten und auf den Geist hinblickten; da habe er das Licht gesehen und die Körper abgeschickt, um sich mit dem Lichte zu vermischen, und sie wären wegen ihrer Geneigtheit zum Bösen gehorsam gewesen; als aber der Herr des Lichtes dieses gesehen, habe er gegen sie einen von seinen Engeln mit fünf Theilen von seinen fünf Geschlechtern geschickt [191] und so hätten sich die fünf Lichtwesen mit den fünf finsteren Wesen vermischt; der Qualm habe sich mit dem leisen Lufthauch vermischt, und das Leben und der Geist in dieser Welt stamme so von dem leisen Lufthauch, der Untergang und das Verderben von dem Qualm; das Brennen habe sich mit dem Feuer, das Licht mit der Finsterniss, der Samum mit dem Hauch, der Nebel mit dem Wasser vermischt, was also in der Welt Nützliches, Gutes und Segenvolles vorhanden sei, stamme von den Geschlechtern des Lichtes, und was darin Schädliches, Schlechtes und Verderbenbringendes vorhanden sei, stamme von den Geschlechtern der Finsterniss.

Als der Herr des Lichtes diese Vermischung gesehen hatte, habe er einem seiner Engel befohlen, diese Welt in dieser Gestalt zu schaffen, um die Geschlechter des Lichtes von den Geschlechtern der Finsterniss zu befreien, die Sonne, der Mond und die übrigen Gestirne seien nur entstanden um die Theile des Lichtes von den Theilen der Finsterniss zu reinigen, die Sonne reinige das Licht, welches mit den Satanen der Hitze vermischt sei, und der Mond reinige das Licht, welches mit den Satanen der Kälte vermischt sei; der feine Lufthauch, welcher auf der Erde sich befinde, steige stets in die Höhe, weil es seine Natur sei, in seine Welt emporzusteigen, und ebenso steigen alle Theile des Lichtes empor und erheben sich in die Höhe, und die Theile der Finsterniss steigen stets herab und sinken in die Tiefe, bis die einen Theile von den anderen befreit wären, und die Vermischung zerstört und die Zusammensetzungen aufgelöst wären, und Jedes zu seinem Ganzen und seiner Welt gelangt sei, und das sei die Auferstehung und Wiederkehr. Sie behaupten weiter: zu demjenigen, was bei der Befreiung und Trennung und Erhebung der Lichttheile besonders behülflich ist, gehört das Gebet, die Heiligung, die gute Rede und die reinen Handlungen; dadurch nemlich werden die Lichttheile bei dem aufsteigenden Glanze der Morgenröthe in den Himmelskreis des Mondes erhoben, und der Mond hört nicht auf, dieselben aufzunehmen vom Ersten des Monats bis zur Mitte desselben, so dass er angefüllt und Vollmond wird; dann führt er es zur Sonne bis zum Schlusse des Monats, und die Sonne erhebt es zu dem Lichte über ihr und es geht in dieser Welt weiter, bis es zu dem obersten reinen Lichte gelangt; es wird aber diese Thätigkeit nicht aufhören, bis von den Lichttheilen Nichts in dieser Welt übrig ist, ausser einem geringen gebundenen Theile, welchen die Sonne und der Mond nicht zu reinigen vermögen; dabei aber wird der Engel, welcher die Erde trägt, in die Höhe gehoben und der Engel, welcher die Himmel ausdehnt, ruht, so dass das Oberste auf das Unterste fällt; dann

entzündet sich ein Feuer, bis das Oberste und Unterste flammt; und es hört nicht auf zu flammen, bis das, was [192] noch vom Lichte darin enthalten ist, befreit ist. Die Dauer des Brennens ist 1468 Jahre. Der weise Mâni führt in dem ersten Kapitel seines Buches al-Dschibilla und im Anfange des Schâbirkân an, dass vor dem Herrn des Lichtreiches in seiner ganzen Erde Nichts verborgen sei, dass er im Aeusseren und Inneren sei, und dass er nur da ein Ende habe, wo seine Erde an der Erde seines Feindes ein Ende habe. Er sagt auch, dass der Herr des Lichtreiches in dem Nabel seiner Erde sich befinde, und giebt an, dass die ewige Vermischung die Vermischung der Hitze und der Kälte, der Nässe und der Trockenheit sei, die entstandene Vermischung die des Guten und des Bösen. Es gab aber Mâni für seine Anhänger als Gebot den Zehnten der Güter, ein viermaliges Gebet für Tag und Nacht, Aufforderung zur Wahrheit und Unterlassung der Lüge, des Todschlags, des Diebstahls, der Buhlerei, des Geizes, der Zauberei und der Anbetung der Götzen, auch wenn einen Lebendigen das treffe, wovon er betroffen zu werden nicht wünsche. Sein Glaube über die Gesetze und die Propheten war der, dass der erste, welchen Gott mit Wissen und Weisheit geschickt habe, Adam, der Vater des Menschengeschlechtes, gewesen sei, nach ihm dann Schîth, dann Nûh, dann Ibrâhîm, dann habe er die Budda's in das Inderland und Zarâduscht in das Land der Perser gesandt und den *Messias*, das *Wort Gottes*, und *seinen Geist* in das Land der Griechen und das Abendland, und Paulus nach dem Messias an dieselben; dann komme das Siegel der Propheten in das Land der Araber. Abu Sa'îd aber, der Manichäer, das oberste Haupt unter ihnen meinte, dass dasjenige, was von der Vermischung her bis zu der Zeit, in welcher er lebte — 271 der Hidschra (884 n. C.) —, vergangen war, 11700 Jahre, und dass dasjenige, was bis zur Zeit der Befreiung übrig sei, 300 Jahre ausmache; nach seiner Lehre nemlich dauert der Zeitraum der Vermischung 12000 Jahre;

es würden also von unserer Zeit an gerechnet, nemlich 521 d. H. (1127 n. Chr.), noch 50 Jahre bleiben, so dass wir am Ende der Mischung und am Anfange der Befreiung leben, und bis zur völligen Befreiung und Auflösung der Zusammensetzungen noch funfzig Jahre sind. — Gott weiss es am besten!

II. Die Mazdakîja.

Ihr Stifter war Mazdak, welcher in der Zeit des Kubâd, des Vaters des Nûschirwân, auftrat und Kubâd zu seiner Lehre einlud. Der folgte ihm, aber Nûschirwân erfuhr seine schmachvollen Lügen und liess ihn suchen und fand ihn und tödtete ihn. Es berichtet al-Warrâk, dass [193] die Behauptungen der Mazdakîja in Vielem den Behauptungen der Anhänger Mâni's über die beiden Wesen und die beiden Principien gleich waren, nur dass Mazdak behauptet habe, das Licht handele mit Absicht und freier Wahl, die Finsterniss dagegen ohne Plan und nach dem Zufall, das Licht sei wissend, sinnenbegabt, die Finsterniss unwissend, blind; die Vermischung sei zufällig und ohne Plan, nicht mit bestimmter Absicht und freier Wahl entstanden, und ebenso gehe die Befreiung nur nach dem Zufall, nicht nach freier Wahl vor sich. Es untersagte aber Mazdak den Menschen Widerspruch, Hass und Kampf; und da das Meiste davon seine Ursache in den Frauen und Glücksgütern habe, so liess er die Frauen frei und gab die Glücksgüter preis, und liess die Menschen daran gemeinschaftlich theilnehmen, wie am Wasser, dem Feuer und der Weide. Man berichtet auch von ihm, dass er die Ertödtung der Seelen geboten habe, um sie von dem Bösen und der Vermischung mit der Finsterniss zu befreien. Seine Lehre über die Grundstoffe und Elemente war, dass es deren *drei* gebe, Wasser, Feuer und Erde; und nachdem sie unter einander gemischt worden, sei aus ihnen der Ordner des Guten und der Ordner des Bösen hervorgegangen; und dasjenige, was dieselben rei-

nige, das sei eben der Ordner des Guten, und dasjenige, was sie trübe, das sei eben der Ordner des Bösen. Es wird von ihm überliefert, dass der Gegenstand seiner Verehrung ein in der höheren Welt in der Weise auf seinem Throne Sitzender gewesen sei, wie Chusrau in der niederen Welt auf dem Throne sitze, vor ihm aber *vier* Kräfte, die Kraft der Unterscheidung, der Einsicht, des Gedächtnisses und der Freude, gleichwie vor Chusrau *vier* Persönlichkeiten, sich befänden, der oberste Mubad (Priester), der höchste Hirbad (Richter), der Sipahbad (Heerführer) und der Râmischgar (Musiker); diese Vier leiten die Angelegenheit der Welten durch sieben von ihren Wazîren, den Sâlâr (Praefekt), den Pîschkâh (Vorsitzer), den Bâlwan *), den Barwân, den Kardân (Landpächter), den Dastûr (Wazîr) und den Kudak (Sklave); und diese sieben bewegen sich innerhalb der zwölf geistigen Wesen, Chânandah (der Rufende), Dihandah (der Gebende), Sitânandah (der Nehmende), Barandah (der Bringende), Chorandah (der Essende), Dawandah (der Laufende), Chîzandah (der Aufstehende), Kuschandah (der Tödtende), Zanandah (der Schlagende) **), Kanandah (der Grabende, oder Kunandah der Handelnde), Âjandah (der Kommende), Schawandah (der Seiende), Pâjandah (der Stehende). Für einen jeden Menschen sind diese vier Kräfte vereinigt, und die Sieben und die Zwölf sind in der niederen Welt Herrscher geworden, und die gesetzliche Verpflichtung ist von ihr weggenommen. Er behauptete, dass der Chusrau in der oberen Welt nur durch die Buchsta-

*) Der Berliner Codex des Dabistan fol. 94. v. hat, wie mir Prof. Rödiger mittheilt, بانور (Bânwar); ebenso Troyer Dabist. I, 376.

**) Dieser oder der vorhergehende Ausdruck scheint mir ein späterer Zusatz zu sein, da Beide ziemlich dasselbe bedeuten und durch Weglassung des einen die gestörte Zwölfzahl hergestellt werden kann.

ben herrsche, deren Zusammensetzung den *höchsten Namen* gebe, und wer von diesen Buchstaben etwas sich vorstellen könne, dem würde das grösste Geheimniss eröffnet, wem das aber untersagt sei, der bleibe in der Blindheit der Unwissenheit und des Vergessens und des Stumpfsinnes und der Trübsal gegenüber den vier geistigen Kräften. [194] Sie theilten sich in die Kûdsakîja, Abumuslimîja, Mâhânîja und Asḃîdschâmikîja. Die Kûdsakîja lebten in den Gegenden von Ahwâz, Fârs und Schahrzûr, die übrigen in den Gegenden von Sughd-Samarkand, asch-Schâsch und Îlâk.

III. Die Daifzânîja.

Sie sind die Anhänger des Daifzân und nahmen zwei Grundstoffe an, Licht und Finsterniss; das Licht bewirke das Gute mit Absicht und freier Wahl, die Finsterniss bewirke das Böse von Natur und gezwungen; was es Gutes, Nützliches, Angenehmes und Schönes gebe, das stamme vom Lichte, und was es Böses, Schädliches, Unangenehmes und Hässliches gebe, das komme von der Finsterniss. Sie glaubten, dass das Licht lebendig, wissend, mächtig, sinnenbegabt, und mit Fassungskraft begabt sei, und von ihm die Bewegung und das Leben stamme, und die Finsterniss todt, unwissend, schwach, starr und unbeseelt sei und ohne Thun und Unterscheidung; sie sind der Meinung, dass das Böse von ihr in natürlicher und unkundiger Weise entstehe. Sie glauben ferner, dass das Licht von einem Geschlechte sei und die Finsterniss gleicherweise von einem Geschlechte, und dass das Erfassen des Lichtes ein übereinstimmendes Erfassen, sein Gehör, Gesicht und die übrigen Sinne Eines und dasselbe sei, also sein Hören auch sein Sehen und sein Sehen auch seine übrigen Sinne; es würden von ihm aber die Ausdrücke *hörend*, *sehend* nur wegen der Verschiedenheit der Zusammensetzung gebraucht, nicht weil es wirklich zwei verschie-

dene Dinge wären; so glauben sie auch, dass die Farbe der Geschmack und der Geruch und das Gefühl sei, und dass dasselbe nur als Farbe erkannt werde, weil die Finsterniss damit in einer besonderen Weise gemischt sei, und als Geschmack, weil es damit auf eine davon verschiedene Weise gemischt sei; ebendasselbe behaupten sie von der Farbe der Finsterniss und deren Geschmack, Geruch und Gefühl. Sie sind der Meinung, dass das Licht ganz und gar weiss sei, und die Finsterniss ganz und gar schwarz; dass das Licht unaufhörlich die Finsterniss mit seiner untersten Seite berühre und die Finsterniss unaufhörlich das Licht mit ihrer obersten Seite berühre. Ueber die Vermischung und Befreiung aber sind sie verschiedener Ansicht. Einige glauben, dass das Licht in die Finsterniss hineingegangen sei und die Finsterniss es mit Schärfe und Härte berührt habe, so dass es durch sie verletzt sei und nun strebe, sie zart und glatt zu machen, dann von ihr befreit werde; es komme dies also nicht wegen der Substanzverschiedenheit Beider, sondern gleichwie die Säge von Substanz eisern, ihre Seite glatt und ihre Zähne scharf seien, so sei die Glattheit im Lichte und die Schärfe in der Finsterniss und beide seien von einer Substanz; das Licht habe aber durch seine Sanftheit solche Milde gehabt, dass es in jene Risse (der Finsterniss) eingedrungen sei, und das sei ihm nicht anders möglich gewesen, als durch jene Härte, und das Gelangen zur Vollkommenheit seiner Existenz sei nur durch Sanftheit und Schärfe zu denken. [195] Andere sagen: nein; nachdem das Finstere es durch Schlauheit dahin gebracht, dass es am Lichte an seiner niederen Seite festhänge, so strebe das Licht, sich von ihm zu befreien und es von sich zu stossen, und es stütze sich darauf und versinke darin, gleichwie der Mensch, welcher aus dem Schlamme, in welchen er hineingefallen, herauskommen will; er stütze sich auf seinen Fuss um herauszugehen, sinke aber immer fester hinein; es bedürfe also das Licht einer gewissen Zeit, um die Befreiung davon und das Getrenntsein in seiner Welt

auszuführen. Noch Andere sagen, dass das Licht in die Finsterniss nur aus freier Wahl gegangen sei, um sie glücklich zu machen und die gesunden Theile aus ihr nach seiner Welt herauszuführen; nachdem es aber hineingegangen sei, stecke es eine Zeitlang fest darin, und thue gezwungener Weise das Ungerechte und Hässliche, nicht aus freier Wahl; wenn es aber in seiner Welt getrennt für sich wäre, so würde von ihm nur das durch und durch Gute und das ganz und gar Schöne kommen, es sei ein Unterschied zwischen dem Thun aus Zwang und dem Thun aus freier Wahl.

1. Die Markûnîja.

Sie nehmen zwei ewige, sich befeindende Grundwesen an, das Licht und die Finsterniss, aber auch noch ein drittes Grundwesen, nemlich den gerechten Vermittler, den Verbinder; er sei die Ursache der Vermischung, denn die beiden sich Bekämpfenden und feindlich Gegenüberstehenden vermischen sich nur durch einen, der sie verbindet. Sie sagen, der Vermittler sei auf der Stufe unter dem Lichte und über der Finsterniss, und diese Welt sei entstanden durch die Verbindung und Vermischung. Es giebt unter ihnen Solche, welche sagen, die Vermischung sei nur zwischen der Finsterniss und dem Gerechten vor sich gegangen, da er dieser näher stehe, sie sei aber mit ihm vermischt worden, damit sie durch ihn besser gemacht werde und durch seine Vergnügungen ergötzt werde; das Licht aber habe einen messianischen Geist in die vermischte Welt gesandt, das sei der *Geist Gottes* und *sein Sohn*, aus Erbarmen über den reinen, in das Netz der verdammungswürdigen Finsterniss gefallenen Gerechten, um ihn aus den Stricken der Satane zu befreien; wer ihm folge und die Weiber nicht berühre und fetten Fleischspeisen nicht nahe, entkomme und werde gerettet, wer ihm aber widerstrebe, komme um und gehe zu Grunde. Sie sagten aber, wir nehmen den Gerechten nur an, weil das Licht, welches der höchste Gott ist, sich mit dem Satan nicht vermischen kann;

wie sollte es auch möglich sein, dass die beiden Gegner, welche von Natur mit einander im Kampfe sind und vermöge ihres innern Wesens von einander ausgeschlossen sind, sich mit einander vereinigen und vermischen? Es sei also ein Vermittler nothwendig, welcher unter dem Lichte und über der Finsterniss stehe und mit welchem die Vermischung stattfinde.

Dies weicht von dem, was die Anhänger Mâni's behaupten, ab. Wenn Daifzân früher war, [196] so nahm Mâni von ihm seine Lehre an und widersprach ihm nur in Betreff des Vermittlers. Es ist aber auch von dem unterschieden, was Zarâduscht behauptet, denn dieser nahm die Feindschaft zwischen dem Lichte und der Finsterniss an, und den Vermittler fasste er wie einen solchen, welcher über zwei Gegnern Entscheidung giebt, zwischen zwei Streitenden vermittelt, wobei es nicht möglich sei, dass seine Natur und seine Substanz die eines der beiden Gegner sei, da es Gott selbst sei, der keinen Gegner und keinen ihm Gleichen hat. Es berichtet Muhammad Ibn Schubaib von den Daifzânîja, dass sie geglaubt hätten, der Vermittler sei der sinnenbegabte, mit Fassungskraft versehene Mensch, da er weder reines Licht noch reine Finsterniss sei. Man erzählt von ihnen, dass sie die Begattung und Alles, worin Vortheilhaftes für seinen (des Menschen) Körper und seinen Geist liege, für verboten angesehen und sich vor dem Schlachten der Thiere, weil damit Schmerz verbunden sei, gehütet hätten. Von einer Anzahl der Thanawîja berichtet er die Ansicht, dass das Licht und die Finsterniss beide stets lebendig seien, nur dass das Licht sinnenbegabt und wissend, die Finsterniss unwissend und blind sei, und dass das Licht sich gleichmässig bewege, die Finsterniss aber durch eine ungeregelte, verkehrte und krumme Bewegung bewegt werde; inzwischen seien einige kleine Theilchen der Finsterniss in den äussersten Rand des Lichtes eingedrungen und das Licht habe ein Stück davon aus Unwissenheit, nicht aber mit Absicht und Wissen verschluckt, gleich dem

Kinde, welches zwischen dem Kiesel und der Dattel keinen Unterschied macht; und das sei die Ursache der Vermischung gewesen. Dann aber habe das grössere Licht Anordnungen getroffen über die Befreiung und habe diese Welt gebildet, um den Theil des Lichtes, welcher damit vermischt war, zu befreien; diese Befreiung ist aber nur durch diese Einrichtung möglich.

2. Die Kainawîja und Szijâmîja und die *Anhänger der Seelenwanderung* von ihnen.

Eine Anzahl Mutakallim's berichten, dass die Kainawîja glauben, dass es drei Grundstoffe gebe, Feuer, Erde und Wasser, und dass die geschaffenen Dinge nur aus diesen Grundstoffen, nicht aus den beiden Grundstoffen, welche die Thanawîja annehmen, entstanden seien. Sie sprechen so: das Feuer ist durch seine Natur gut und leuchtend (ein Lichtwesen), das Wasser ist sein Gegner von Natur; was du also Gutes in dieser Welt siehst, das kommt vom Feuer, und was Böses da ist, das kommt vom Wasser, und die Erde ist ein Mittelding. Diese halten sehr viel auf das Feuer, insofern es höherer Natur, ein Lichtwesen und fein sei, keine Existenz ohne es und kein Bleiben ohne seine Hilfe sei; das Wasser sei ihm aber entgegengesetzt in seiner Natur [197] und in seinem Thun, und die Erde sei ein Mittelding zwischen beiden; aus diesen Grundstoffen sei die Welt zusammengesetzt. Die Szijâmîja (Faster) unter ihnen sind diejenigen, welche sich der angenehmen Lebensmittel enthalten und ganz und gar der Anbetung Gottes hingeben, und sich bei ihren Andachtsübungen gegen das Feuer hinwenden aus Verehrung für dasselbe und sich auch des Beischlafes und des Opferfleisches enthalten.

Die Tanâsuchîja (Anhänger der Seelenwanderung) unter ihnen behaupten die Wanderung der Geister in den Körpern und das Uebergehen von einer Person auf die andere, und was einem von Bequemlichkeit und Beschwerde, Wohlfahrt und Unglück be-

gegnet, das sei nach demjenigen, was man vorher gethan habe, angeordnet, und sei Vergeltung dafür in einem anderen Körper; der Mensch sei ohne Aufhören in einer der beiden Lagen, dass er entweder handele oder ihm vergolten werde, und das, was dabei geschehe, sei entweder Vergeltung für die Handlungen, die er vorher ausgeführt habe, oder Handlungen, für welche Vergeltung zu erwarten ist; Paradies und Hölle beständen in diesen Körpern, und die höchste Stufe sei das Prophetenamt, die niedrigste die Stufe der Schlange, es gebe keine höhere Existenz als die Stufe der (göttlichen) Botschaft und keine niedrigere Existenz als die Stufe der Schlange. Einige von ihnen sagen, die höchste Stufe sei die der Engel und die niedrigste die der Satane. Mit dieser Lehre stehen aber die übrigen *Anhänger zweier Principien* in Widerspruch, denn sie verstehen unter den Tagen der Befreiung die Rückkehr der Theile des Lichtes in seine edle, preiswürdige Welt und das Bleiben der Theile der Finsterniss in ihrer niedrigen, verächtlichen Welt.

Was nun aber die Feuertempel der Madschûs anbetrifft, so war der erste Tempel, welchen Afrîdûn baute, der Feuertempel in Tûs, und ein anderer war in der Stadt Buchâra d. i. Bardisûn *), und Bahman baute einen Tempel in Sidschistân, welcher Karkara hiess. Sie hatten auch einen Feuertempel in dem Gebiete von Buchâra, welcher Kubadsân hiess, und einen Tempel, welcher Kuwîsah genannt wurde, zwischen Fars und Ifzbahân, welchen Kaichusrau gebaut hat, und einen anderen in Kumis, welcher Dscharîr genannt wurde; ein anderer Feuertempel hiess Kankadaz, welchen Sijâwusch im Osten von Szîn gebaut hat, und ein anderer zu Arradschân in Fars, welchen Arradschân, der Grossvater von Kuschtâsf, gebaut hat. Diese Tempel

*) Ueber die hier vorkommenden persischen Namen vgl. die Anmerkungen.

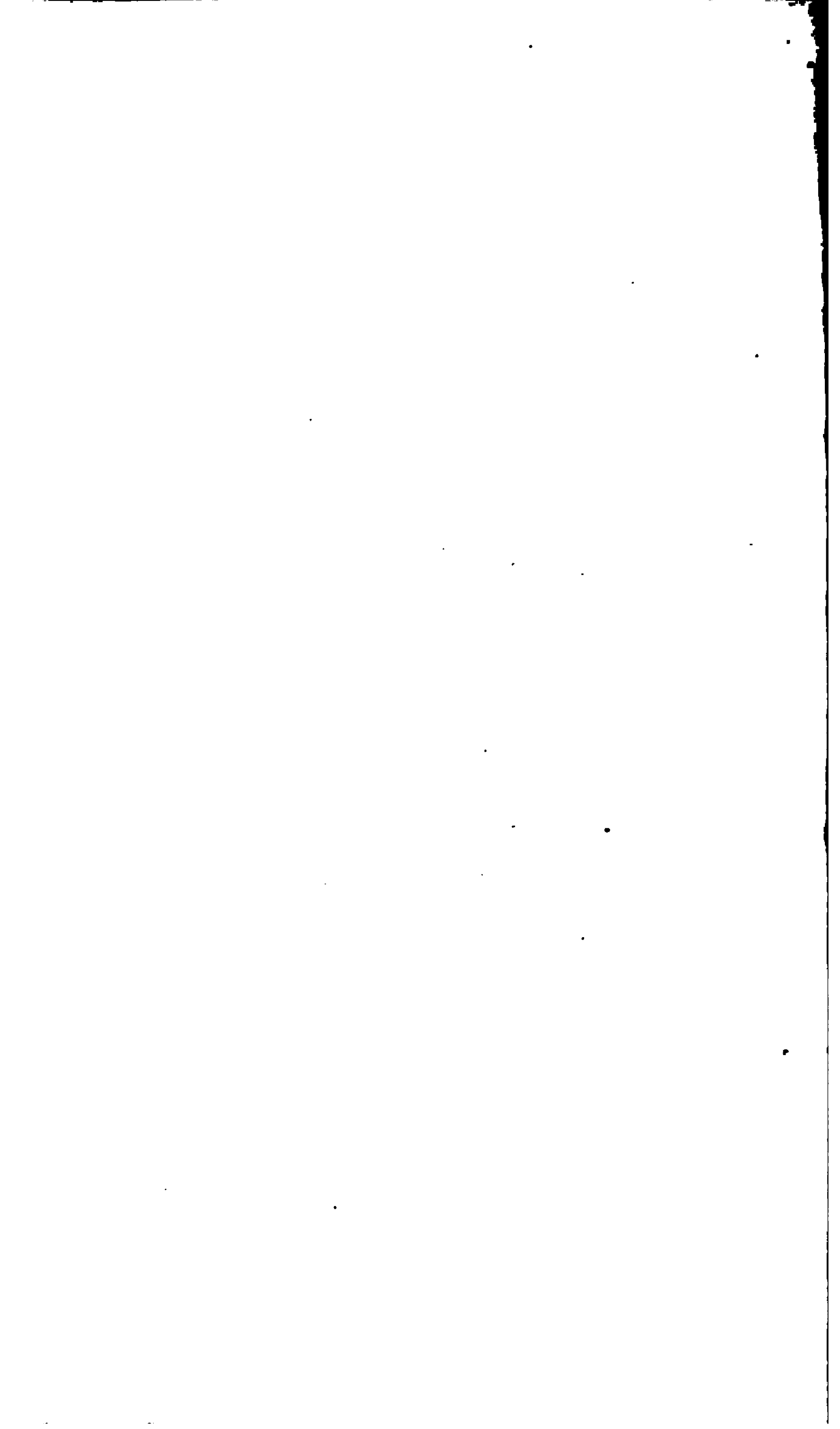
bestanden vor Zarâduscht, dann baute Zarâduscht einen neuen Feuertempel in Nîsabûr und einen andern in Nisâ. Kuschtâsf aber befahl, man solle ein Feuer suchen, welches Dscham verehrt hatte, und man fand es in der Stadt Chuwarazm und brachte es nach Dârâbdschard und es wurde Âdsarchuâ genannt und die Madschûs ehrten es mehr als alle übrigen. Nachdem aber Kaichusrau [198] zum Kampfe gegen Afrâsijâb ausgezogen war, ehrte er es und betete es an. Man erzählt, dass Nûschirwân der gewesen sei, welcher es nach Kârmân brachte, einen Theil jedoch liess man zurück und einen brachte man nach Nisâ. Im Lande Rum war ein Feuertempel vor dem Thore von Konstantinopel, welchen Schâbûr Ibn Ardaschîr erbaut hatte und er hörte nicht auf bis zu der Zeit des al-Mahdi. Und ein Feuertempel ist in Isfînijâ in der Nähe der *Stadt des Heils* (Bagdâds), welcher von der Turan, der Tochter des Kisra, herstammt. Ebenso giebt es in Indien und Szin Feuertempel. Die Griechen haben drei Tempel, worin kein Feuer ist, und wir haben sie erwähnt. Die Madschûs verehren das Feuer aber nach verschiedenen Ansichten, von denen eine ist, dass es eine edle, hohe Substanz sei; ferner dass es das sei, was Ibrâhîm verbrannt habe, und es gehört dazu ihre Meinung, dass die Verehrung sie in jener Welt von der Strafe des Feuers frei mache, und mit einem Worte, es ist ihre Kibla, ihr Versöhnungsmittel und ihr Zeichen.

Ende des ersten Theils.

Gebauersche Buchdruckerei in Halle.

Vorläufige Berichtigungen.

Seite 39, Zeile 14. lies: keinen statt keine.
- 70, - 12. - fa'îl st. fa'ît.
- 88, - 5. - Vortrefflichkeit st. Gnade.
- 108, - 13. v. u. lies: der Lichtstrahlen st. des Getrenntseins.
- 115, - 1. lies: Hischâm st. al-Hischâmi.
- 176, - 1. v. u. streiche die Worte: man seinem Vater.
- 228, - 19. lies: seien st. sei.
- 262, - 1. v. u. lies: Apollinaris st. Básilius.



Abu-'l-Fatḥ Muḥammad asch-Schahrastâni's

Religionspartheien und Philosophen-Schulen.

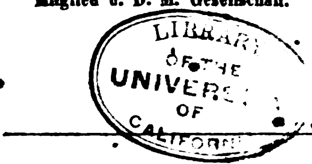
Zum

ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersetzt
und mit erklärenden Anmerkungen versehen

von

Dr. Theodor Haarbrücker,

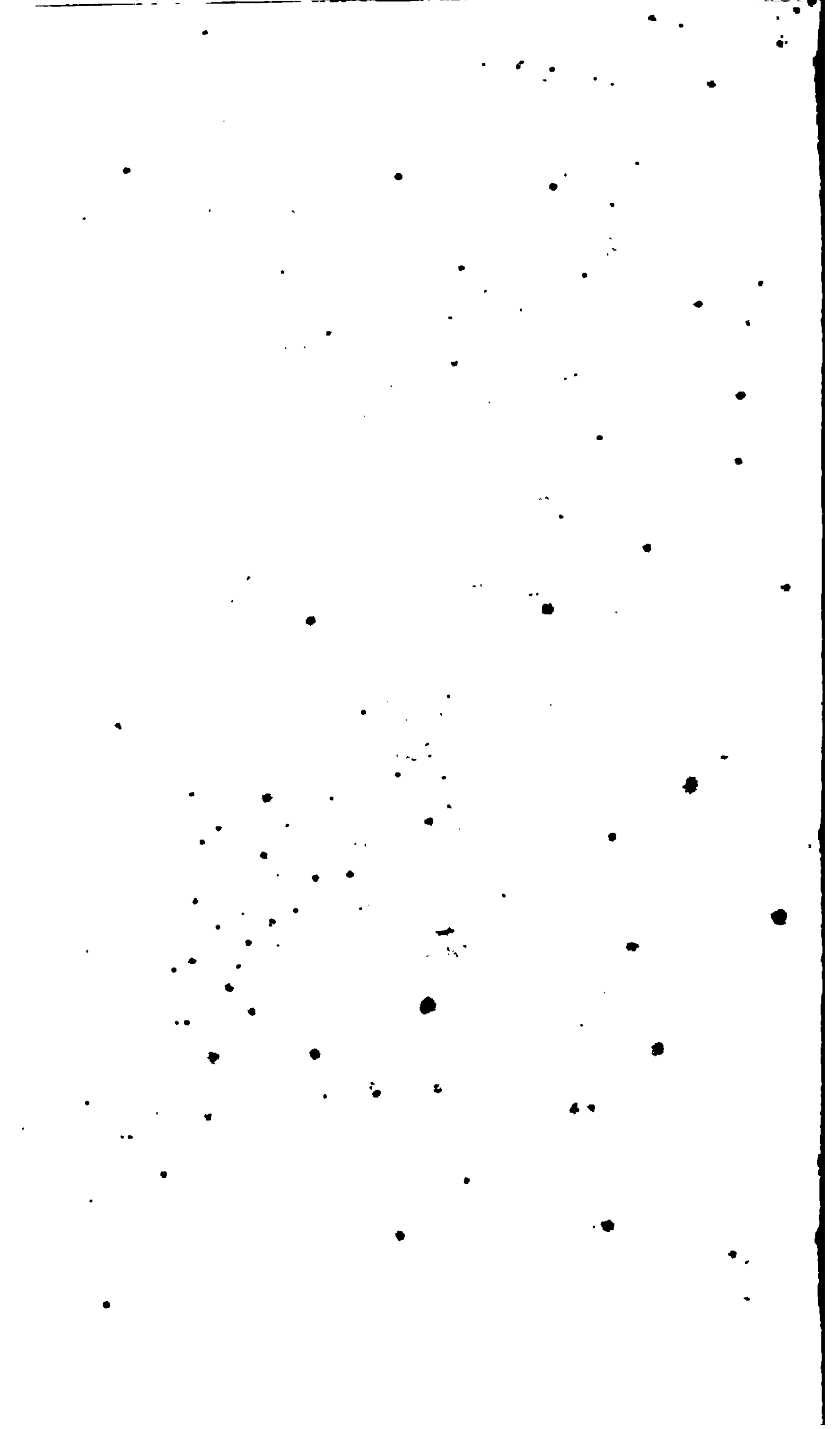
Privatdocent der orientalischen Litteratur an der Universität Halle,
Mitglied d. D. M. Gesellschaft.



Zweiter Theil.

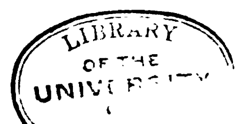
Die Sabäer, die Philosophen, die alten
'Araber und die Inder.

Halle,
C. A. Schwetschke und Sohn.
(M. Bruhn in Schleswig.)
1851.



Vorwort.

Der zweite Theil von dem Buche asch-Schahrastâni's über die religiösen und philosophischen Meinungen des Menschengeschlechtes, welcher die letzteren enthält und als solche alle diejenigen betrachtet, die der Ansicht des Autors zufolge auf keiner Offenbarung beruhen, beginnt mit einer Auseinandersetzung des Sabäismus. Es zeigt sich auf den ersten Blick, dass in dieser Darstellung ältere und spätere Elemente dieser Religionsanschauung unter einander gemischt sind, wobei sich der Mangel aller historischen Angaben besonders fühlbar macht. Soviel jedoch dürfte mit Sicherheit behauptet werden können, dass der mit philosophischen und spekulativen Beimischungen versetzte sabäische Kalâm, wie er sich in dem Streitgespräch des Sabäers mit dem orthodoxen Muslim kundgiebt, auf eine spätere Zeit hinweist, während die Angaben über die Verehrer der Gestirne und der ihnen nachgebildeten Götzenbilder sich auf einen früheren Standpunkt beziehen. Denn in jeder religiösen Anschauung, welche auf dem Boden der Naturreligion erwachsen ist, zeigt sich ein Fortgang von einfacheren, mehr oder weniger grob sinnlichen Vorstellungen zu einem komplicirteren Spiritualismus und Alles, was gegen einen solchen Entwickelungsgang zu sprechen scheint, erweist sich bei genauerer Untersuchung jedesmal eben als nur scheinbar. Es steht zu hoffen, dass durch das von Herrn Dr. Chwolsohn zu erwartende Werk über den Sabäismus, von welchem bereits in den Anmerkungen gesprochen worden ist, auch über manche Punkte in asch-Schahrastâni's Darstellung ein helleres Licht verbreitet werden wird. Bei dem zweiten Buche, welches zunächst eine Aufzählung der griechischen Philosophen und ihrer Systeme enthält, wäre die Frage nach den Quellen von Interesse, aus welchen asch-Schahr. seine Mittheilungen geschöpft hat, wenn nicht jede bestimmte Angabe



darüber seinerseits fehlte. Es lässt sich nicht einmal mit Gewissheit entscheiden, ob er arabische Uebersetzungen oder hie und da wenigstens das griechische Original vor sich gehabt hat. Für mich ist das Erste das Wahrscheinlichere, da er nirgends von einer Uebersetzung aus dem Griechischen spricht, wie er dem gegenüber Thl. I, S. 226 sagt, dass er das Nachfolgende aus dem Persischen übersetzt habe. Die Erklärung des Namens Philosoph aus dem Griechischen II, S. 77 beweist noch keineswegs, dass asch-Sch. Griechisch verstanden habe. Es drängt sich vielmehr die Frage auf, ob nicht Manches von dem, was hier als Ausspruch eines Griechen auftritt, seine Entstehung dem Geiste des Orients verdankt und als untergeschoben zu betrachten ist. Namentlich unter den Sentenzen, welche den einzelnen griechischen Philosophen zugeschrieben werden, verräth sich manche durch ihr ganzes Kolorit vielmehr als ein Ausfluss der orientalischen Spruchweisheit, denn als Ausspruch eines griechischen Weisen *). Indessen bescheide ich mich gerne, das Urtheil im Einzelnen darüber einem kompetenteren Richter, als ich es bin, zu überlassen und bemerke nur noch, dass Herr Professor Mullach, dessen freundlicher Mittheilung ich die Mehrzahl der bei diesem Abschnitte unter die Anmerkungen aufgenommenen Citate verdanke, über einzelne dem Demokrit zugeschriebene Sentenzen seine Meinung gegen mich dahin ausgesprochen hat, dass er an ihrer Echtheit nicht zweifele, obwohl sie sich unter demjenigen, was griechische Schriftsteller von Demokrit aufbewahrt haben, nicht vorfänden. Zu dem Abschnitte über die alten Araber hat Herr Professor Fleischer, nachdem er meine bereits gedruckte Uebersetzung desselben gelesen hatte, die Güte gehabt, mir eine Anzahl Bemerkungen und Verbesserungen mitzutheilen, welche ich mit seiner Genehmigung den am Schlusse folgenden Anmerkungen einverleibt habe und wofür ich ihm öffentlich meinen Dank auszu-

*) Die Th. II, S. 134 dem Zenon beigelegte Sentenz über die Eigenschaften der Heuschrecke z. B. wird von ad-Damirî (unter dem Artikel الجراد) mit kleiner Abweichung nicht ohne Wahrscheinlichkeit als Ausspruch zweier arabischen Auktoritäten citirt.

sprechen mich verpflichtet fühle. In diesen Anmerkungen bin ich absichtlich auf den Inhalt nicht weiter eingegangen, als es zur Rechtfertigung und Erklärung meiner Uebersetzung erforderlich war. Bei dem Abschnitte des Buches, welcher von dem muḣammadanischen Sektenwesen handelt, hat mich die Ueberlegung davon zurückgehalten, dass der beschränkte Raum dieser Anmerkungen es doch nicht erlaubt haben würde, die Sache in erschöpfender Weise zu behandeln, es also immer nur vereinzelte Bruchstücke geblieben sein würden. Ich bin vielmehr der Ueberzeugung, dass der Kalâm des Islâm, der orthodoxen Muḣammadaner sowohl als wie der häretischen Sekten, immer noch ein einer selbständigen und eingehenden Bearbeitung würdiger Gegenstand ist. Namentlich die Darlegung des orthodoxen Kalâm's, wie ihn z. B. die Mawâkif von al-Îdschi enthalten, die aber nicht etwa in einer wörtlichen Uebersetzung dieses Buches zu bestehen hätte, kann erst die volle Einsicht in die Dogmatik des Islâm und damit den richtigen Standpunkt zur Beantwortung mancher noch unentschiedener Fragen, vor allem der Frage über das Verhältniss derselben zur griechischen Philosophie im Einzelnen gewähren. Der Abschnitt asch-Schahr.'s über al-Asch'ari, den Stifter des orthodoxen Kalâm's, giebt ja eben nur den ersten Anfang davon. Ob ich im Stande sein werde, eine derartige Arbeit, zu welcher ich mich allerdings hingezogen fühle, zu unternehmen und zu vollenden, hängt zu sehr von anderweitigen Verhältnissen ab, als dass ich darüber ein bestimmtes Versprechen abgeben könnte. Jetzt hatte ich mein Augenmerk bei den Anmerkungen vorzugsweise darauf gerichtet, Mittheilungen anderer Schriftsteller, welche sich bei asch-Schahr. nicht finden, soviel ich deren habhaft werden konnte, hinzuzufügen und haben mir dazu die Auszüge, welche Herr Professor Rödiger aus dem Berliner Codex des Tâhir al-Isfarâini gemacht und mir zur Benutzung überlassen hat, das meiste Material geliefert. Wenn dergleichen Angaben bereits anderwärts wie z. B. in den Mawâkif gedruckt sind, habe ich in der Regel nur citirt, wo sie zu finden sind. Bei den anderen Abschnitten des Buches über die Christen, Juden,

Magier, Philosophen und Inder bin ich deswegen nicht weiter auf den Inhalt eingegangen, weil es mir vielmehr die Sache der Männer vom Fache zu sein schien, das von asch-Schahrastâni Mitgetheilte zu prüfen und mit den sonstigen Quellen in Vergleichung zu stellen. Ich glaubte meiner Pflicht genügt zu haben, wenn ich, so weit es mir möglich war, eine richtige und genaue Uebersetzung desselben zu geben mich bestrebte. Von den Varianten, deren Aufzählung bei ihrer sehr beträchtlichen Anzahl allein einige Bogen gefüllt haben würde, habe ich fast nur diejenigen in den Anmerkungen angeführt, welche ich in der Uebersetzung dem gedruckten Texte vorgezogen habe; offenkundige Druckfehler, Versetzungen von Buchstaben und namentlich oft vorkommende Vertauschung von ت und ي in der 3ten Person des Imperf. habe ich gewöhnlich nicht weiter bemerkt, dagegen finden sich manche Konjekturen darunter, die zum grösseren Theil von den Herren Professoren Rödiger und Fleischer herstammen und dann als solche von mir bezeichnet worden sind. Der Erstere hat auch noch während des Druckes dieses Theiles durch so manche Mittheilung für grössere Richtigkeit und Genauigkeit meiner Uebersetzung gesorgt, wofür ich ihm Dank schulde. Die arabischen Ziffern weisen auf den gedruckten arabischen Text, die deutschen auf meine Uebersetzung. Eine eingehende Beurtheilung meiner Uebersetzung des ersten Bandes ist mir bis jetzt noch nicht zu Gesichte gekommen; was mir selbst bei wiederholter Durchsicht als fehlerhaft erschienen ist, habe ich unter den Verbesserungen mitbemerkt. Einzelne Verstösse gegen die Gleichförmigkeit bei der Schreibung der arabischen Namen lassen sich, wenn sie nicht gleichfalls unter den Verbesserungen aufgeführt sein sollten, leicht aus dem von mir so vollständig als möglich eingerichteten Register verbessern; kleinere Ungenauigkeiten in der Interpunktion z. B. und sonst wird jeder leicht selbst berichtigen. In dem Register habe ich den arabischen Artikel für die alphabetische Reihenfolge unbeachtet gelassen.

Halle, den 9. August 1851.

Haarbrücker.

Inhaltsanzeige.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Drittes Buch.

Erster Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Erbarmers.

Zweiter Theil.

Die Menschen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen, und die Anhänger der philosophischen Systeme. [201]

Sie stehen, wie wir angegeben haben, den *Religionsbekennern* in direktem Gegensatze gegenüber und stützen sich auf die unversehrte Naturanlage, die vollkommene Vernunft und den klaren Verstand. Der leere Kopf und unnütze Mensch nun, welchem sein Denken keinen Nutzen bringt und welchen seine Vernunft und seine Spekulation nicht zum Glauben führen und welchen sein Denken und sein Verstand nicht auf die andere Welt (den Ort der Rückkehr) hinleiten, hängt an dem durch die Sinne Wahrgenommenen, vertraut darauf und ist der Meinung, dass es keine Welt gebe ausser der, in welcher er köstliche Speise und ergötzliche Anblicke geniesst, und dass keine Welt jenseits der Sinnenwelt vorhanden sei; das sind die *Naturalisten*, die *Materialisten*, welche nichts *Intelligibeles* annehmen. Derjenige aber, welcher es (in der Forschung) zu Etwas bringt, wird über das durch die Sinne Wahrgenommene emporgehoben und nimmt das *Intelligibele* an, aber er behauptet keine (gesetzliche) Bestimmungen, Satzungen,

Gesetz und religiöse Hingabe (Islâm), und ist der Meinung, dass er, wenn er das *Intelligibele* erreicht, und für die Welt einen Anfang und einen jüngsten Tag angenommen hat, zu der Vollkommenheit gelangt sei, welche von seinem Geschlechte gefordert werde, so dass sein Glück dem Maasse seiner Einsicht und seines Wissens, und sein Unglück dem Maasse seiner Unkenntniss und seiner Unwissenheit entspreche, und seine Vernunft dasjenige sei, was bei der Erreichung dieses Glückes ganz allein betheiligt sei, seine Position aber dazu eingerichtet sei, jenes Unglück zu ertragen; das sind die *theïstischen Philosophen*. Sie behaupten: die Gesetze und ihre Urheber sind Dinge für den gewöhnlichen Mann, und die (gesetzlichen) Bestimmungen, Satzungen, das Erlaubte und das Verbotene sind *positive* Gebote; die Urheber der Gesetze sind Männer, welche wissenschaftliche Kenntnisse besassen und zuweilen von Seiten des *Gebers der Gestalten* durch Aufstellung der Satzungen und Festsetzung des Erlaubten und des Verbotenen, die ein Vortheil für die Erdbewohner und ein Nutzen für das Land sind, gekräftigt wurden. Was sie aber als [202] von ihm über die im gegenwärtigen Zustande der Geisterwelt bestehenden Dinge, die *Engel*, den *Thron*, den *Sessel*, die *Tafel* (worauf die Urschrift des Korân geschrieben ist) und das *Schreibrohr* verkünden, das sind für sie nur Gedankendinge, welche durch körperliche, von der Phantasie gegebene Gestalten ausgedrückt werden; und ebenso was sie von den Zuständen der künftigen Welt, dem *Paradiese* und der *Hölle* verkünden; *Paläste, Ströme, Vögel* und *Früchte* im Paradiese seien Anlockungen für das Volk durch dasjenige, wohin seine Natur sich neige, *Ketten* aber, *Fesseln, Schmach* und *Strafen* in der Hölle seien Abschrekkungsmittel für das Volk von demjenigen, wovon seine Natur zurückgetrieben werde; denn auf andere Weise könne man in der höheren Welt keine körperliche Figuren und leibliche Gestalten annehmen. Dies ist das Beste, was sie von den Propheten denken. Ich meine damit aber nicht diejenigen, welche ihr Wissen aus der Licht-

nische der Prophetie empfangen haben, sondern nur diejenigen, welche in der ersten Zeit gelebt haben, *Materialisten*, ʿHaschîschîja (Haschisch-Esser), *Naturalisten* und *Theïsten*, welche durch ihre eigenen Kenntnisse verlockt wurden und sich allein an ihren eigenen Kopf und ihre Erfindungen hielten. Dann folgen ihnen aber und kommen ihnen nahe Andere, welche (gesetzliche) Bestimmungen und durch die Vernunft gegebene Satzungen behaupten und oft die Grundsätze und Fundamente dazu von einem durch Inspiration Unterstützten annahmen, nur dass sie sich auf den Ersten derselben (der Inspirirten) beschränkten und nicht zu den Anderen weitergingen. Dies sind die *ersten* Szâbia (Sabäer), welche ʾÂdsîmûn (*Agathodaemon*) und Hermes annahmen d. i. Schîth (Seth) und Idrîs (*Henoch*), aber die anderen Propheten nicht anerkannten. Die umfassende Eintheilung ist also folgende: Menschen, welche weder durch die Sinne Wahrnehmbares noch Intelligibeles anerkennen, die Sûfistâîja (Sophisten); solche, welche durch die Sinne Wahrnehmbares, aber kein Intelligibeles anerkennen, die *Naturalisten*; solche, welche Wahrnehmbares und Intelligibeles, aber keine (gesetzliche) Bestimmungen und Satzungen anerkennen, die *materialistischen Philosophen*; solche, welche Wahrnehmbares und Intelligibeles, Bestimmungen und Satzungen, aber kein (geoffenbartes) Gesetz und keine (religiöse) Hingabe anerkennen, die Szâbia; solche, welche Alles dieses und ein (geoffenbartes) Gesetz und (religiöse) Hingabe, aber nicht das Gesetz des Auserwählten (Muhammad) anerkennen, die Jahûd und die Nafzâra; und solche, welche dieses Alles anerkennen, die Muslim's. Wir sind nun mit denjenigen, welche die (geoffenbarten) Gesetze und die Religionen bekennen, bereits fertig und wollen jetzt diejenigen abhandeln, welche jene nicht anerkennen und im Gegensatze zu ihnen allein ihrem Urtheil und ihrem eigenen Kopfe folgen.

Erstes Buch.

Die Szâbia. [203]

Wir haben bereits angegeben, dass der *Sabäismus* der Religion Abraham's (al-ʿHanîfîja) gegenübersteht; sprachlich ist szaba ar-Radschulu *) so viel als: (der Mann) neigt sich weg und weicht ab, und weil jene sich von den Regeln der Wahrheit wegneigen und von dem offenen Pfade der Propheten abweichen, nennt man sie Szâbia. Man sagt aber auch szaba von Jemand, wenn er Zuneigung und Verlangen hat. Sie selbst sagen, der *Sabäismus* bestehe in dem Freisein von der Fessel der Menschen; ihre Lehren drehen sich aber nur um die Hinneigung zu den geistigen Wesen, wie sich die Lehren der Rechtgläubigen (al-ʿHunafâ) um die Hinneigung zu den leiblichen Personen drehen; die Szâbia machen den Anspruch: unsere Lehre ist das *eigene Verdienst;* und die ʿHunafâ machen den Anspruch: unsere Lehre ist die *angeborne Anlage;* die Berufung der Szâbia geht also auf das *eigene Verdienst*, die Berufung der ʿHunafà auf die *angeborne Anlage.*

Erster Abschnitt.

Die Anhänger der geistigen Wesen.

Der Ausdruck روحانى hat eine doppelte Aussprache, ruħâni von ar-Ruħ und rauħâni von ar-Rauħ, und Beides kommt einander nahe, ar-Ruħ (der Geist) ist eine Substanz und ar-Rauħ (die Ruhe, Freude) ein Zustand davon, der ihr eigenthümlich ist.

Die Lehre derselben ist, dass die Welt einen schaffenden, weisen Urheber habe, welcher über die Merkmale des Entstandenseins durch seine Heiligkeit erhaben sei, und zu dessen Majestät zu gelangen wir als eine Un-

---

*) صبا الرجل

möglichkeit erkennen müssen, und welchem nur durch Mittelspersonen, die in seiner Nähe sind, nahe zu kommen sei; und das seien die *geistigen Wesen*, die reinen, die heiligen in Ansehung der Substanz, des Thuns und des Zustandes. Was die *Substanz* anbetrifft, so seien sie die über die körperlichen Stoffe Erhabenen, die von den körperlichen Gewalten Freien, die den örtlichen Bewegungen und zeitlichen Veränderungen Entnommenen, welche der Reinheit gemäss gebildet und für die Heiligpreisung und die Anbetung (Gottes) geschaffen sind, Gott in dem, was er ihnen befiehlt, nicht ungehorsam sind und thun, was ihnen befohlen wird. Es hat uns dahin aber (sagen sie) nur unser erster Lehrer ʾÂdsîmûn und Hermes geleitet, so dass wir ihnen nahe sind und ihnen vertrauen und sie unsere Herren, Gottheiten, Vertreter und Fürsprecher bei Gott sind, er aber der Herr der Herren, der Gott der Götter ist; unsere Pflicht ist es demnach, unsere Seelen von dem Schmutze der natürlichen Begierden zu reinigen und unsere Natur frei von dem, was ihr von den Vermögen des Begehrens und des Zornes anklebt, zur Ausbildung zu bringen, damit wir eine Verwandtschaft zwischen uns und den *geistigen Wesen* erlangen, um dann unsere Bedürfnisse von ihnen zu erbitten, unsere Zustände ihnen vorzulegen, in allen unseren Angelegenheiten uns an sie zu wenden, [204] damit sie für uns bei unserem und ihrem Schöpfer, unserem Versorger und ihrem Versorger Fürsprecher seien. Diese Reinigung und Ausbildung wird aber nur durch unser *eigenes Verdienst*, unsere Uebung (Selbstbezähmung), die Entwöhnung unserer Seelen von den niederen Begierden vermittelst Anrufung der Unterstützung von Seiten der *geistigen Wesen* erlangt. Die Anrufung der Unterstützung besteht aber in der Unterwürfigkeit und Demuth der Bitten, Abhaltung der Gebete, reichlichem Geben der Almosen, Fasten von Speise und Trank, Darbringen von Gaben und Opfern, Räuchern des Räucherwerks und Anstimmen der Beschwörungsformeln, so dass Vorbereitung und Anrufung der Unterstützung für unsere Seelen ohne

Mittler geschieht, vielmehr unsere Bestimmung und die Bestimmung dessen, welcher die Inspiration in Anspruch nimmt, auf Eines hinausläuft. Sie sagen: die Propheten sind unsere Ebenbilder in der Gattung und Abbilder in der Gestalt, welche gleichen Theil mit uns an der Materie haben, essen, was wir essen, trinken, was wir trinken, das Loos in der Gestalt mit uns theilen, Menschen, körperliche Wesen gleich uns sind; von wo also kommt uns der Gehorsam gegen sie und durch welchen Vorzug ihrerseits ist es nothwendig, ihnen zu folgen? „Wenn ihr Fleisch gleich euch gehorsam seid, wahrlich so gehört ihr zu den zu Grunde Gehenden" (Sur. 23, 36.) ist ihre Meinung. Was das *Thun* anbetrifft, so behaupten sie: Die *geistigen Wesen* sind die vermittelnden Ursachen beim Hervorbringen und Schaffen, bei der Verwandlung der Dinge aus einem Zustande in den andern, und der Weiterführung der geschaffenen Dinge vom Anfange zur Vollendung, welche die Kraft von der göttlichen, heiligen Majestät zu Hilfe rufen und die göttliche Gabe auf die niederen Existenzen herabströmen lassen. Zu ihnen gehören die Leiter der sieben Wandelsterne in ihren Himmelskreisen und diese sind die *Behausungen* jener; jedes geistige Wesen hat eine Behausung und jede Behausung einen Himmelskreis, und die Beziehung des geistigen Wesens zu dieser ihm eigenthümlichen Behausung ist die Beziehung des Geistes zu dem Körper, er ist aber sein Herr und Leiter und Herumführer. Sie nannten die Behausungen Herren und zuweilen Väter, die Elemente aber Mütter. Das Thun der geistigen Wesen besteht nun in der Bewegung derselben nach einer eigenthümlichen Bestimmung, damit aus ihren Bewegungen in den Natursubstanzen und Elementen Hervorbringungen geschehen, woraus Zusammensetzungen und Mischungen unter den Zusammensetzungen entstehen und ihnen körperliche Kräfte folgen und darnach geistige Seelen zusammengesetzt werden, gleich den Arten der Pflanzen und den Arten der Thiere; dann aber fänden die Einwirkungen statt bald universelle, welche von einem uni-

versellen geistigen Wesen herkommen, bald partielle, welche von einem partiellen geistigen Wesen herkommen, so dass mit dem Genus (dem Ganzen) des Regens ein Engel verbunden ist, [205] wie mit jedem einzelnen Tropfen ein Engel verbunden ist. Zu ihnen gehören ferner die Leiter der oberen in der Luft sich zeigenden Erscheinungen, sowohl was von der Erde aufsteigt und dann herabkommt, wie Regen, Schnee, Hagel und Wind, als auch was vom Himmel herabkommt, wie Meteore und Sternschnuppen, und was in der Luft vorkommt, wie Donner und Blitz, Wolken, Nebel, Regenbogen, Kometen, der Hof des Mondes und die Milchstrasse, und was auf der Erde vorkommt, wie Erdbeben, Ueberschwemmung, Rauch u. s. w. Zu ihnen gehören ferner die Vermittler der in allen Existenzen vorhandenen Kräfte und die Leiter der in allem Bestehenden sich offenbarenden Leitung, so dass du nichts Existirendes leer von Kraft und Leitung siehst, wenn es für beide empfänglich ist. Was den *Zustand* anbetrifft, so behaupten sie, wie sollten die Zustände der geistigen Wesen nemlich Ruhe, Gunst, Annehmlichkeit, Wonne, Bequemlichkeit, Fröhlichkeit und Freude in der Umgebung des höchsten Herrn verborgen sein? Ihre Speise ferner und ihr Trank ist Anbetung, Heiligung, Preis und Lobgesang, und es ist ihr gewohntes Thun, Gottes zu gedenken und ihm gehorsam zu sein. Wer aber aufrecht steht, wer kniet, wer sitzt, wer am Boden ruht, wünscht keine Veränderung seiner Lage, nachdem er Fröhlichkeit und Wonne darin erlangt hat, und wessen Gesicht niedergeschlagen ist, der erhebt's nicht, und wer sieht, presst nicht die Augen zu; wer ruht, wird nicht bewegt, wer bewegt wird, ruht nicht, wer ein Cherub ist in der Welt des *gelinden Schauders* und wer ein geistiges Wesen in der Welt der *Wonne* *), sie alle sind Gott in dem, was er ihnen befiehlt, nicht ungehorsam.

*) Zwei aus der mystischen Theologie entnommene Bezeichnungen; vgl. die betreffende Anmerkung.

Erstes Kapitel.

Disputation zwischen Sabäern und Muslim's.

Es haben Disputationen und Unterhaltungen zwischen den Szâbia und den Rechtgläubigen (al-ʿHunafâ) über den Vorzug zwischen dem reinen geistigen Wesen und der mit der Prophetie ausgerüsteten Menschheit stattgefunden, und wir wollen dieselben in der Form von Frage und Antwort folgen lassen, denn darin giebt es Nutzenbringendes ohne Zahl.

Die Szâbia sagen: die *geistigen Wesen* sind durch eine Schöpfung aus Nichts hervorgebracht, weder aus einem Stoffe noch aus einer Materie (ὕλη), und sie alle sind Eine Substanz von einer und derselben Wurzel; und ihre Substanzen sind reines Licht ohne Finsterniss, und wegen der Stärke ihres Lichtes kann der Sinn dieselben nicht erfassen und das Auge sie nicht erreichen, und wegen der äussersten Feinheit derselben kommt der Verstand bei ihnen in Verwirrung und hat die Phantasie an ihnen kein Feld ihrer Thätigkeit. Die Gattung des Menschen dagegen ist aus den vier Elementen zusammengesetzt und aus der Verbindung von Stoff und Form gebildet. [206] Die Elemente nun sind vermöge ihrer Natur mit einander im Gegensatz stehende und mit einander verbundene, zwei von ihnen sind mit einander in Verbindung und zwei von ihnen fliehen einander; aus dem Gegensatz entsteht die Verschiedenheit und der Aufruhr und aus der Vereinigung die Verderbniss und die Verwirrung. Dasjenige aber, was aus Nichts hervorgebracht ist, ist nicht gleich demjenigen, was aus einem Vorhandenen gebildet ist; der Stoff und die Materie sind die Wurzel des Bösen und die Quelle der Verderbniss, wie sollte also das aus ihnen und der Form Zusammengesetzte gleich dem sein, was reine Form ist, und wie sollte die Finsterniss dem Lichte gleichen und wie sollte das der Vereinigung Bedürftige und das in den Abgrund der Verschiedenheit Gedrängte zu der Stufe desjenigen, was deren nicht bedarf, erhoben werden?

Die *Rechtgläubigen* antworten: Wodurch, ihr Volk der Szâbia, habt ihr die Existenz dieser geistigen Wesen erkannt, da der Sinn euch nicht darauf hingewiesen hat und der Verstandesbeweis euch nicht darauf geführt hat?

Sz.: Wir kennen ihre Existenz und sind mit ihren Zuständen durch 'Âdsimûn und Hermes, Schîth und Idrîs bekannt geworden.

R.: Ihr widersprecht ja der Grundannnahme eurer Lehre, denn euer Zweck bei der Bevorzugung des geistigen Wesens gegenüber dem Körperwesen ist die Negation des menschlichen Mittlers; eure Negation geht aber in eine Bejahung über und euer Läugnen schlägt in eine Bestätigung um. Was dann denjenigen betrifft, welcher zugesteht, dass das aus Nichts Hervorgebrachte edlerer Natur sei als das aus Etwas Gebildete, so ist doch auf der Seite des geistigen Wesens nur einerlei, und auf der Seite des körperlichen Wesens zweierlei vorhanden; das Eine ist die Seele und der Geist desselben, das Zweite der Körper und der Leib desselben; es ist also in Betreff des Geistes durch das Gebot des Schöpfers (aus Nichts) hervorgebracht, in Betreff des Körpers durch seine Schöpfung gebildet, so dass bei ihm eine doppelte Wirksamkeit, die des Gebotes und die der Bildung, des Wortes und der That stattgefunden hat. Es ist demnach von einer Seite dem geistigen Wesen gleich, von der anderen übertrifft es dasselbe, besonders, wenn die Seite von ihm, welche der Bildung zufällt, der anderen keinen Abbruch thut, vielmehr sie vervollständigt und reinigt; ihr seid also in zwei Beziehungen in Irrthum verfallen, einmal: dass ihr um den Vorzug zwischen dem blossen geistigen Wesen und dem blossen körperlichen Wesen streitet, und urtheilt, dass der Vorzug dem geistigen Wesen zukäme, worin ihr Recht habt; aber der Streit ist (um den Vorzug) zwischen dem blossen geistigen Wesen und dem verbundenen geistigen und körperlichen Wesen zu führen, und kein Verständiger wird dem blossen geistigen Wesen den Vorzug zuerkennen, da jenes demselben

einerseits gleichkommt, andererseits demselben vorgeht; der Zweck aber bei demjenigen, was, sobald es durch den Stoff und das mit ihm Zusammenhängende nicht verunreinigt wird, und den Bestimmungen des Gegensatzes und der Vermischung auf sich keinen Einfluss gestattet, vielmehr [207] dieselben sich dienstbar macht, insofern sie ihm bei keiner Sache, die es will und wünscht, widerstreben, vielmehr ihm bei dem Zwecke, um dessentwillen die Zusammensetzung geschehen ist und die Einheit und Einfachheit aufgehört hat, Unterstützung gewähren — (der Zweck) bei ihm ist die Reinigung der Seelen, welche durch den Stoff und das mit ihm Zusammenhängende verunreinigt worden sind, und wo das Anklebende zu Hemmnissen geworden ist. Wie in aller Welt sollte auch die rauhe Kleidung den schönen Körper verunehren, und wie der falsche Ausdruck dem richtigen Begriff etwas schaden? Wahr ist, was gesagt wird *):

Beflecktes Gewand ist schön, es schmücket verschlissnes Kleid,
Wenn rein das Gemüth des Mann's von schmutzigem Fehle,
So führet ihn nie der Weg zur Schönheit des Ruhm's hinauf,
Wenn nicht der Begeif'rung Grimm erduldet die Seele.

Dies ist dasselbe, wie wenn zu dem zwischen dem blossen Ausdrucke und dem blossen Begriffe Wählenden, welcher den Begriff wählt, gesagt wird: nein, wähle vielmehr zwischen dem blossen Begriffe und dem Ausdruck und dem Begriffe (zusammen), sofern kein Zweifel ist, dass der subtile Begriff in dem eleganten Ausdrucke den Vorzug vor dem blossen Begriffe verdient. Die zweite Beziehung ist die, dass ihr bei der Prophetie lediglich an Vollkommenheit und Vollendung denkt und euer Blick

*) Diese Anfangsverse eines Gedichtes des jüdischen Fürsten as-Samaual Ibn 'Âdijâ ('Hamâsa ed. Freytag p. ۴۹) übersetzt Rückert ('Hamâsa S. 22.) so:

Wo eines Mannes Ehre von Schmach ist unbefleckt
So stehet wohl ihm jedes Gewand, das ihn bedeckt.
Und kann er seiner Seele nicht Schweres legen auf,
So richtet sich zur Höhe des Ruhmes nie sein Lauf.

nicht darauf gerichtet ist, dass sie als Vollkommenheit (zugleich) das Vervollkommnende eines Anderen ist, dass ihr also um den Vorzug von zwei Vollkommenheiten im Allgemeinen streitet und euch blos für die Gleichstellung und Verherrlichung der Seite des geistigen Wesens entscheidet, während wir sprechen, was sagt ihr zu zwei Vollkommenheiten, von denen die eine etwas Vollkommenes, die andere etwas Vollkommenes und (zugleich) das Vervollkommnende einer Welt ist? Welche von beiden ist vortrefflicher?

Sz.: Die Gattung des Menschen ist nicht frei von den beiden Vermögen des Begehrens und des Zornes, welche beide zur Thierheit und Rohheit hinneigen und die menschliche Seele zu dem treiben, was Beider Natur ist, so dass aus dem Begehren die Begierde und die Erwartung und aus dem Zorne der Hochmuth und der Neid nebst andern tadelnswerthen Eigenschaften entspringen. Wie sollte nun Jemand von dieser Beschaffenheit der Gattung der Engel gleichen, welche von beiden und demjenigen, was damit zusammenhängt und daraus folgt, rein sind, deren Grundlagen von allen thierischen Neigungen fern sind, deren Natur von den menschlichen Abneigungen insgesammt frei ist, welche der Zorn nicht zur Liebe der Gewalt und die Begierde nicht zur Liebe der Glücksgüter treibt, sondern deren Natur auf dem Grunde von Liebe und Eintracht gebildet ist, deren Substanzen [208] auf dem Grunde von Einigkeit und Einheit geschaffen sind?

R.: Dieser Irrthum ist dem früheren gleich, Schritt für Schritt; denn auf Seiten der Menschheit sind zwei Seelen vorhanden, eine thierische Seele, welcher die beiden Vermögen des Zornes und des Begehrens angehören, und eine menschliche Seele, welcher die beiden Vermögen des Wissens und des Ausführens angehören; und durch jene beiden Vermögen hat sie zu vereinen und zurückzuweisen, und durch diese beiden Vermögen, hat sie die Dinge zu theilen und die Zustände zu scheiden. Dann kommen die Theile vor die Vernunft, und er, der gleichsam ein

durchdringendes Gesicht hat, wählt von den Ansichten das Richtige, nicht das Unrichtige, von den Worten das Wahre, nicht das Falsche, von den Handlungen das Gute, nicht das Böse, und er wählt vermittelst seines Ausführungsvermögens von dem, was mit dem Vermögen des Zornes zusammenhängt, die Kraft, die Tapferkeit und die Würde, nicht die Schwäche, die Verzagtheit und die Verächtlichkeit; und er wählt dadurch ebenso von dem, was mit dem Vermögen des Begehrens zusammenhängt, das Streben nach dem Umgange mit Anderen, das Erwerben der Liebe der Anderen und das Zufriedensein mit dem Geringen, nicht den (jugendlichen) Ungestüm, die Geringschätzung und den Geiz, so dass er der stärkste Mann ist, wo es die Würde gegenüber dem Gegner und Feinde gilt, und der Mildeste in Betreff der Unterwürfigkeit und des Nachgebens gegen den Verbündeten und den Freund. Sobald er diese Vollkommenheit erreicht hat, hat er die beiden Vermögen zu seinen Dienern gemacht und gebraucht beide für die Seite des Guten; dann wird er davon emporgehoben zur Leitung der Geschöpfe in der Reinigung der Seelen von den (anklebenden) Affekten und in der Befreiung derselben von der Fessel des Begehrens und des Zornes, und in dem Hinbringen derselben zum Zustande der Vollkommenheit. Es ist aber bekannt, dass jede edle, erhabene, reine Seele in diesem Zustande nicht gleich einer Seele ist, welche keine andere Kraft im Unterschiede von ihrer Natur antreibt, und das Verhältniss des Impotenten, welcher bei seiner Enthaltsamkeit zu schwach ist, die Begierde zu erfüllen, ist nicht dem Verhältnisse des sich Zurückhaltenden, Enthaltsamen, sich Enthaltenden gleich, welcher sich die Befriedigung des Geschlechtstriebes versagt, obwohl er die Kraft dazu hat; der erste ist ein Gezwungener, ein Schwächling, der Andere ein frei Wählender, Krafthabender, der eine gute Wahl trifft und in seinem Wandel lobenswerth ist; Vollkommenheit und Adel der Gesinnung bestehen nicht in dem Nichthaben der beiden Vermögen, sondern das Ganze der Vollkommenheit liegt

nur in der Dienstbarmachung der beiden Vermögen. Die Seele des Propheten ist also gleich den Seelen der geistigen Wesen, was die Anlage und die Grundlage betrifft, und in dieser Beziehung findet Gemeinschaft statt, ihr Vorzug aber und ihr Vorrang bestehen in der Dienstbarmachung der beiden Vermögen, welche unter ihr sind, so dass nicht sie ihn (den Propheten) dienstbar machen, und in ihrer Verwenduug derselben im Dienste des Guten und der Ordnung, so dass nicht sie ihn verwenden, [209] und das ist die Vollkommenheit.

Sz.: Die geistigen Wesen sind von aller Materie freie Formen, und wenn man für sie persönliche Gestalten annimmt, mit denen sie zusammenhängen, was die Bewegung und Leitung anlangt, ungemischte und ungemengte, so sind ihre Persönlichkeiten von der Natur des Lichtes oder *Behausungen* (Sterne), wie wir bereits angegeben haben, und der Zweck, wenn es reine Formen sind, ist der, dass es *der Wirklichkeit nach* (κατ᾽ ἐνέργειαν) und nicht *dem Vermögen nach* (κατὰ δύναμιν) vollkommene, keinen Mangel in sich schliessende Existenzen sind, da der Mittler vollkommen sein muss, um einen Anderen vollkommen zu machen. Die körperlichen Wesen aber sind Formen im Bereiche der materiellen Stoffe, und wenn man Seelen für sie annimmt, so sind ihre Seelen theils aus Temperamenten zusammengesetzte theils von Temperamenten frei, und der Zweck, wenn sie Formen im Bereiche der materiellen Stoffe sind, ist, dass es Existenzen seien, welche dem Vermögen nicht der Wirklichkeit nach sind, Mangel haben, nicht vollkommen sind. Dasjenige aber, was von dem Vermögen zur Wirklichkeit überführt, muss eine Sache der Wirklichkeit nach sein und anderen Wesens als dasjenige, was jenes Ueberganges bedarf, denn was dem Vermögen nach da ist, geht nicht durch sein Wesen von dem Vermögen zur Wirklichkeit fort, sondern durch ein Anderes, und die geistigen Wesen sind diejenigen, deren die körperlichen bedürfen, um zu dem Standpunkte der Wirklichkeit überzugehen; wie sollte

aber dasjenige, dessen man bedarf, dem Bedürfenden gleich sein?

R.: Diese Bestimmung, welche ihr anführt, dass nemlich die geistigen Wesen Existenzen der Wirklichkeit nach sind, ist in allgemeiner Fassung nicht zuzugestehen, denn es giebt unter den geistigen Wesen solche, deren Existenz dem Vermögen nach da ist, oder in welchen eine Existenz dem Vermögen nach ist, und welche solcher bedürfen, deren Existenz der Wirklichkeit nach vorhanden ist, um jene von dem Vermögen zur Wirklichkeit zu führen; der Seele nemlich kommt eurer Ansicht nach zu, vorbereitet zu sein, um von der Vernunft zu empfangen, und der Vernunft kommt es zu, jedes Ding in Bereitschaft zu setzen und jedem Dinge zuzutheilen, und das Eine von Beiden dem Vermögen nach, das Andere der Wirklichkeit nach, und zwar dieses der Nothwendigkeit der Stufenfolge in den höheren Existenzen wegen; denn wer keine Stufenfolge darin annimmt, dem geht ganz und gar kein vernünftiger Grundsatz zur Hand, wenn aber die Stufenfolge angenommen wird, so ist auch die Vollkommenheit auf der einen Seite und der Mangel auf der anderen Seite angenommen, so dass nicht jedes geistige Wesen in jeder Beziehung vollkommen und nicht jedes Körperwesen in jeder Beziehung mangelhaft ist, denn es giebt auch unter den Körperwesen solche, deren Existenz der Wirklichkeit nach vollkommen ist, und deren die übrigen Seelen auch bedürfen; dieses gleichfalls der Nothwendigkeit der Stufenfolge unter den niederen Existenzen wegen, und wer keine Stufenfolge annimmt, hat ganz und gar keinen festen vernünftigen Grundsatz; [210] wenn aber die Stufenfolge angenommen wird, ist auch die Vollkommenheit auf einer Seite und die Mangelhaftigkeit auf der anderen Seite angenommen, so dass nicht jedes Körperwesen in jeder Beziehung mangelhaft ist. Sie (die Rechtgl.) fahren fort: und wenn ihr uns zugesteht, dass diese Körperwelt jener Geisterwelt gegenübersteht und beide nur insofern von einander verschieden sind, als dasjenige, was es in dieser Welt

von Wesenheiten giebt, die Spuren jener Welt seien, und was es in jener Welt von Gestalten giebt, die Abbilder dieser Welt seien, und die beiden Welten wie die Person und der Schatten einander gegenüberstehen, und wenn ihr in jener Welt eine Existenz annehmt, welche der Wirklichkeit nach vollkommen, vollendet ist, und von welcher die übrigen Existenzen, was das Existiren und das Zur-Vollkommenheit-Gelangen anbetrifft, ihren Ausgang nehmen: so müsst ihr auch in dieser Welt eine Existenz annehmen, welche der Wirklichkeit nach vollkommen, vollendet ist, so dass von ihr die übrigen Existenzen, was die Unterweisung und das Gelangen zur Vollkommenheit anbetrifft, herstammen. Sie sagen weiter: unser Weg führt uns allein zur Begünstigung der Männer und der Reihe der Gesandten in menschlicher Gestalt, euer Weg aber besteht in der Annahme der Herren nach eurer Ansicht, nemlich der himmlischen Geisterwesen; und diese besteht darin, dass jeder einem Herrn Unterworfene eines Herrn bedarf, welcher ihn leite, und dass die Herren eines obersten Herrn bedürfen; es ist aber wunderbar, dass nach der Ansicht der Szâbia die meisten geistigen Wesen empfangende, von passiver Natur sind, und das Thätige, das Vollkommene nur Eines ist, weshalb denn Einige unter ihnen zu der Annahme kamen, die Engel seien weiblicher Natur, was auch der Korân von jenen berichtet (vgl. Sur. 16, 59. und Sur. 37, 149.). Wenn aber das Thätige, Vollkommene, Absolute Eines ist, so ist das, was ausser ihm ist, empfangend, eines Führers bedürftig, welcher das, was in jenem dem Vermögen nach ist, zur Wirklichkeit fortführt; in gleicher Weise behaupten wir also, dass unter den niederen Existenzen die menschlichen Seelen alle insgesammt solche sind, welche das Gelangen zur Vollkommenheit durch das Wissen und das Thun empfangen, also eines solchen bedürftig sind, der das in ihnen dem Vermögen nach Vorhandene zur Wirklichkeit führt, und dass dieser Führer der Prophet und der Gesandte sei; und dass dasjenige, was den Gegenstand von dem Ver-

mögen zur Wirklichkeit führt, keine Sache sein könne, welche der Möglichkeit nach da ist und (selbst) bedürftig ist, denn dasjenige, was nicht in Betreff der Existenz in der That der Wirklichkeit nach da ist, bringt auch ein Anderes nicht von dem Vermögen zur Wirklichkeit; das Ei also bringt das Ei nicht von dem (innewohnenden) Vermögen zur Gestalt des Vogels, sondern der Vogel bringt das Ei dahin. Diese Gegenrede gleicht in einer Beziehung der ersten Gegenrede, aber es liegt in ihr [211] in einer anderen Beziehung noch ein Vortheil, nemlich, dass nach der Ansicht der *Rechtgläubigen* das Gedachte (Intelligibele) nicht etwas derartig Gedachtes ist, dass dafür ein Abbild in der Sinnenwelt angenommen werde, und wenn das nicht der Fall ist, es ein durch die Phantasie Gegebenes und Gesetztes sei, und dass das mit Sinnen Wahrgenommene nicht ein solches mit Sinnen Wahrgenommenes ist, dass dafür ein Abbild in der intelligibelen Welt angenommen werde, und wenn das nicht der Fall ist, es ein der Existenz ermangelndes Dunstbild sei; und wenn dieser Grundsatz angenommen wird, so ist derjenige, welcher eine geistige Welt und darin einen vollkommenen Ordner annimmt, in dessen Geschlecht es liegt, der Wirklichkeit nach zu existiren, und dessen Thätigkeit in dem Ueberführen der Existenzen von dem Vermögen zur Wirklichkeit besteht durch die Gewährung der Formen für sie nach dem Maasse der Würdigkeit, nothwendig verbunden, eine Körperwelt anzunehmen und darin (ebenfalls) einen vollkommenen Leiter anzunehmen, in dessen Geschlecht es liegt, der Wirklichkeit nach zu existiren, und dessen Thätigkeit in dem Ueberführen der Existenzen von dem Vermögen zur Wirklichkeit durch Gewährung der Formen für sie nach dem Maasse der Würdigkeit besteht; und der Leiter in jener Welt wird nach der Lehre der Szâbia *der erste Geist* und der Leiter in dieser Welt nach der Lehre der *Rechtgläubigen der Gesandte* genannt; ferner besteht dann zwischen dem Gesandten und dem Geiste eine geistige Beziehung und Begegnung, so dass der erste Geist der

Ausgangspunkt ist und der Gesandte das Offenbarwerden, und es besteht zwischen dem Gesandten und den übrigen Menschen eine sinnliche Beziehung und Begegnung, so dass der Gesandte der Lehrer und der Mensch der Empfangende ist.

Sz.: Die Körperwesen sind aus Materie und Form zusammengesetzt; die Materie hat eine defective Natur, und wenn wir über die Ursachen des Bösen, des Verderbens, der Thorheit und der Unwissenheit Untersuchung anstellen, finden wir keine andere Ursache als die Materie und den Mangel, und beide sind die Quellpunkte des Bösen. Die Geisterwesen sind nicht aus der Materie und der Form zusammengesetzt, sondern sie sind reine Form und die Form hat eine positive Natur; und wenn wir über die Ursachen des Guten, des Heilsamen, der Weisheit und des Wissens Untersuchung anstellen, finden wir keine andere Ursache dafür als die Form und sie ist die Quelle des Guten, so dass wir sagen: wie kann das, worin die Wurzel des Guten ist oder was selbst die Wurzel des Guten ist, demjenigen gleichen, worin die Wurzel des Bösen ist?

R.: Das, was ihr über die Materie gesagt habt, dass sie die Ursache des Bösen sei, ist nicht zuzugestehen, denn nach der Ansicht Einiger gehört das, was die Ursache aller Formen ist, zu den materiellen Stoffen, nemlich der *ersten Materie* (ὕλη) und dem *ersten Elementarstoff*, so dass Viele von den älteren Philosophen zu der Annahme gekommen sind, die Existenz davon sei der Existenz der Vernunft vorangegangen; [212] ferner, wenn eure Worte zugestanden werden, so ist das aus der Materie und der Form Zusammengesetzte eurer Meinung nach gleich dem aus der Nothwendigkeit und der Möglichkeit Zusammengesetzten, denn der Möglichkeit eignet eine defective Natur und es giebt ausser der Existenz des Schöpfers Nichts von Existenz, dessen Existenz nicht eine mögliche seinem Wesen nach, eine nothwendige durch ein Anderes wäre, es würde also die Wurzel des Bösen mit ihm (dem Schöpfer) zusammenhängen.

Sie sagen ferner: wenn euch auch jene Prämisse zugestanden wird, so waren unserer Ansicht nach die Formen der menschlichen Seelen und besonders die Formen der Prophetenseelen vor der Existenz der materiellen Stoffe vorhanden, und sie sind die ersten Anfänge, so dass viele weise Männer zur Annahme ewiger Menschen gekommen sind, nemlich der blossen Formen, welche gleich den Schatten den Thron umgeben, um Preis zu singen ihrem Herrn, und welche die Ursache des Guten und der Grund der Existenz seien, nachdem aber die menschlichen Formen das Gewand der Materie angezogen hätten, seien sie mit der Natürlichkeit aufs engste verbunden und die Materie sei für sie ein Netz geworden; der *erste Geber* aber sei ihnen wieder genaht und habe ihnen Einen aus seiner Welt gesandt, den er mit dem Gewande der Materie bekleidet, um die Formen aus dem Netze zu befreien, nicht um selbst damit aufs engste verbunden, darin eingetaucht, durch den Schmutz desselben verunreinigt und durch seine Spuren befleckt zu werden. Diese Bedeutung haben die Weisen Indiens angedeutet durch den Sinnspruch von der Ringeltaube und den Tauben, welche in das Netz gefallen sind. Sie sprechen ferner: Ihr Volk der Szâbia werft uns unaufhörlich die Materie und was damit verbunden ist, vor, und so lange die Behauptung darüber nicht specialisirt wird, werden wir von eurem Vorwurfe nicht frei; wir sagen also: die menschlichen Seelen und besonders die prophetischen sind, insofern es Seelen sind, getrennt von der Materie, verwandt mit jenen geistigen Seelen sei es durch Verwandschaft in der Art, sofern die Unterscheidung in den Accidenzen und accidentellen Dingen besteht, sei es durch Verwandtschaft in der Gattung, sofern der Unterschied in wesentlichen Dingen besteht; dann haben sie aber etwas voraus vor jenen Seelen durch ihre Verbindung mit dem Körper oder mit der Materie, und der Körper nimmt von ihneu nichts fort, sondern sie werden durch das, was mit dem Körper zusammenhängt, vervollkomnet und zwar insofern sie von den körperli-

chen Dingen das gewinnen, was durch sie in jener Welt von dem auf das Einzelne sich beziehenden Wissen und den creatürlichen Handlungen verkörpert wird; die geistigen Wesen aber entbehren dieser Dinge, weil sie jener Verbindung entbehren, und so ist die Verbindung etwas Gutes, worin nichts Schlechtes ist, [213] etwas Heilsames, wobei nichts Verderbliches ist, eine Ordnung ohne Unordnung. Wie trifft uns also das, was ihr angebt?

Sz.: Die Geisterwesen sind Lichtgestalten höherer Natur und fein, die Körperwesen aber Gestalten der Finsterniss und grob, wie sollten beide einander gleichen? Bei der Vortrefflichkeit und Vorzüglichkeit aber ist auf das Wesen der Dinge, ihre Eigenschaften, ihre Aufenthaltsorte und Wohnplätze Rücksicht zu nehmen; die Welt der Geisterwesen nun ist die Höhe wegen des höchsten Grades von Licht und Feinheit, und die Welt der Körperwesen ist die Tiefe wegen des äussersten Grades von Grobheit und Finsterniss, und beide Welten stehen einander gegenüber, die Vollkommenheit kommt den Höhen, nicht den Tiefen zu, und die beiderseitigen Eigenschaften sind sich entgegengesetzt, und die Vorzüglichkeit gebührt dem Lichte, nicht der Finsterniss.

R.: Wir stimmen euch erstens darin nicht bei, dass alle Geisterwesen von der Natur des Lichtes sind, zweitens habt ihr an uns keine Unterstützung darin, dass die Vortrefflichkeit der Höhe zukommt, und wir lassen es euch überhaupt nicht durchgehen, dass bei der Vortrefflichkeit das Wesen der Dinge zu berücksichtigen sei; uns liegt es aber ob, diese drei Prämissen deutlich zu machen, denn das ist nützlich. Die erste lautet: ihr nehmet bei den Geisterwesen die allseitige Gleichheit an und schenket dabei dem Gegensatze und der Rangordnung keine Rücksicht; wenn aber alle Wesen, die geistigen wie die Körperwesen, der Bestimmung des Gegensatzes und der Rangordnung unterliegen, warum übersehet ihr diese beiden Bestimmungen hier? Wer nemlich sagt, das geistige Wesen sei dasjenige,

welches kein körperliches ist, führt die Substanzen der *Satane*, *Dämonen* und *Erzteufel* in die Gesammtheit der geistigen Wesen ein; gleicherweise, wer die Dschinnen annimmt, nimmt sie als geistige nicht als körperliche Wesen an, es giebt aber unter den Dschinnen heilbringende und unheilstiftende; und wenn Einer sagt, ein geistiges Wesen sei das als ein Geist Erschaffene, so giebt es unter den Geistern gute und böse, und die bösen Geister sind die Feinde der guten Geister; es muss also dann ein Gegensatz zwischen den beiden Gattungen und ein Wettstreit zwischen beiden Seiten angenommen werden; warum sollten wir also eurer Forderung, dass sie alle Lichtwesen seien, zustimmen? Nein; wir das Volk der Rechtgläubigen haben *die* Ansicht: *der Geist* ist der durch das Gebot Gottes Entstandene, der in Gemässheit seines Gebotes Verbleibende, und jemehr Jemand dem Gebote des Höchsten gehorsam ist und die Botschaften seiner Gesandten für wahr annimmt, um so mehr Geistiges ist in ihm und um so mächtiger ist der Geist über ihn, jemehr aber Jemand das Gebot des Höchsten nicht anerkennt und jemehr er seine Gesetze verläugnet, um so mehr hat das Satanische über ihn Macht. Das ist unser Grundsatz bei den geistigen Wesen, kein geistiges Wesen aber übertrifft [214] die Wesenheiten der Propheten und der göttlichen Gesandten. Was eure Behauptung ferner anbelangt, dass die Vortrefflichkeit der Höhe zukomme, wenn ihr darunter das Hochsein der (räumlichen) Ausdehnung versteht, so ist dabei keine Vortrefflichkeit, denn wieviel Hohes der Statur nach ist niedrig in Betreff der Rangstufe, des Wissens, des Wesens und der natürlichen Anlage, und wieviel Niedriges der Statur nach ist hoch erhaben über alle Dinge, was Rangstufe, Vorzüglichkeit, Wesen und natürliche Anlage betrifft? Eure Behauptung endlich, dass bei der Vortrefflichkeit auf das Wesen der Dinge Rücksicht zu nehmen sei, ihre Eigenschaften, ihre Aufenthaltsorte und ihre Wohnplätze, entbehrt der Wahrheit; es ist das die Lehre des ersten Verfluchten (des

Satans), insofern er sein Wesen und das Wesen Adam's betrachtete und seinem Wesen den Vorzug gab, da es aus dem Feuer geschaffen sei, welches hoch erhaben, von der Natur des Lichtes sei gegenüber dem Wesen Adam's, welcher aus Thon geschaffen sei, der niedrig, aus der Finsterniss stammend sei. Nach unserer Ansicht aber ist bei der Vortrefflichkeit auf das Gebot (Gottes) und seine Aufnahme Rücksicht zu nehmen, so dass, je bereitwilliger Jemand sein Gebot aufnimmt, seiner Festsetzung Folge leistet und an seiner Bestimmung Wohlgefallen hat, um so vortrefflicher er ist, wer aber das Gegentheil davon thut, der Verwerflichste, Niedrigste, Geringste ist. Es hat aber der höchste Schöpfer, der welcher den Geist verliehen hat, den Befehl gegeben: „Sprich, der Geist ist durch das Gebot meines Herrn" (Sur. 17, 87.). Durch den Geist lebt der Mensch das wahre Leben und durch das Leben wird er für die innewohnende Vernunft vorbereitet und durch die Vernunft erwirbt er die Vorzüge und entfernt er sich von den ihm anklebenden Fehlern. Wer aber das Gebot Gottes nicht annimmt, hat keinen Geist, kein Leben, keine Vernunft, keinen Vorzug und keine Vortrefflichkeit.

Sz.: Die geistigen Wesen übertreffen die Körperwesen in den beiden Vermögen des Wissens und des Thuns. Was das Wissen anbetrifft, so ist es bekannt, dass sie die vor uns verborgenen Dinge kennen und von den Lagen, welche uns in der Zukunft treffen werden, Voraussicht haben, und ihr Wissen ist ein universelles, während das Wissen der Körperwesen ein partielles ist; ihr Wissen ist ein thätiges, während das Wissen der Körperwesen ein passives ist, ihr Wissen ist ein durch die Naturanlage gegebenes, während das Wissen der Körperwesen ein erworbenes ist; aus diesen Rücksichten gebührt ihnen mit Recht die Vortrefflichkeit vor den Körperwesen. In Betreff des Thuns aber ist es gleichfalls bekannt, dass sie unablässig bei dem Dienste Gottes sind und beständig Gehorsam üben, so dass sie Tag und Nacht lobpreisen, nicht nachlassen, keine Erschlaffung

und kein Ekel sie ergreift, kein Ueberdruss und keine Reue ihnen nahekommt; es gebührt ihnen also auch in dieser Beziehung die Vortrefflichkeit, und bei den Körperwesen findet das Gegentheil von allem jenem statt.

R.: Die Rechtgläubigen antworten hierauf mit einer doppelten Antwort; die eine ist, [215] dass es auf beiden Seiten gleichsteht und auf Seiten der Propheten ein Ueberschuss anzunehmen ist, die andere besteht in der Auseinandersetzung, dass die Vortrefflichkeit in etwas Anderem als dem Wissen und dem Thun liege. In Ansehung der ersten Antwort lautet ihre Rede also: das Wissen der Propheten ist ein universelles, partielles, thätiges, passives, angebornes und erworbenes; insofern nemlich ihre Vernunft in die Welt des Verborgenen hineinschaut, abgezogen von der sichtbaren Welt, kommt ihnen das universelle Wissen durch die natürliche Anlage mit einem Male; wenn sie ferner die Welt der Sichtbarkeit anblicken, kommt ihnen das partielle Wissen durch Erwerbung vermittelst der Sinne, der Ordnung und Stufenfolge gemäss; gleichwie also der Mensch ein angebornes Wissen hat, die Vernunftbegriffe nemlich, und ein Wissen, welches durch die Sinne von den diesen erfassbaren Dingen her ersteht, so steht die Welt der geistigen Dinge in Beziehung zu den Propheten, wie die Welt der Sinnendinge in Beziehung zu den übrigen Menschen steht, so dass das, was wir durch Spekulation erreichen, ein ihnen durch Naturanlage gegebenes ist und ihre Spekulationen für uns ganz und gar unerreichbar sind; unsere Sinnenerkenntnisse aber sind erworbene für sie und für uns durch die äusseren Glieder, die Sinnenwerkzeuge; die Stimmungen der Propheten aber sind Stimmungen seelischer Natur und ihre Seelen sind von der Natur der Vernunft und ihre Vernunft ist eine dem Gebote (Gottes) entsprechende, angeborne Vernunft, und wenn zu gewissen Zeiten eine Verhüllung eintreten sollte, so geschieht das wegen der Uebereinstimmung und Genossenschaft mit uns, damit diese Vernunft gereinigt und diese geistige Anlage und

Seele geläutert würden; wenn das nicht, so würden ihre (der Propheten) Rangstufen jenseit des Fassbaren sein. Die zweite Antwort besteht darin, dass sie sagen: Wunderbar ist es, dass sie für dieses Wissen keine Bewunderung haben, vielmehr das gläubige Annehmen der Einsicht, die Schwäche der Macht, das Freisein von der Gewalt und Kraft der Selbstständigkeit, die natürliche Anlage der Erwerbung, das „ich weiss nicht, was mit mir und was mit euch geschehen wird" (Sur. 46, 8.) dem „ich habe das nur durch das Wissen erlangt, welches ich besitze" (Sur. 28, 78.) vorziehen, und (wohl) wissen, dass die Engel und Geisterwesen insgesammt, auch wenn ihr Wissen bis zur äussersten Grenze ihres Spekulations- und Fassungsvermögen vorgeschritten ist, nicht dasjenige umfassen, was das Wissen des höchsten Schöpfers umfasst, vielmehr ein Jeder von ihnen ein Feld der Spekulation, einen Tummelplatz des Denkens, eine Rennbahn des Verstandes, einen Endpunkt der Hoffnung und eine Luftbahn der Meinung und Phantasie hat, und dass sie bis zu der Gränze, wo ihre Spekulation aufhört, vollkommene Einsicht haben, von dieser Gränze aber bis zu demjenigen, was jenseits davon unbegränzt liegt, gläubig Annehmende und Fürwahrhaltende sind, und ihre Vollkommenheit nur in dem gläubigen Annehmen dessen, was sie nicht wissen, und in dem Fürwahrhalten dessen, worin sie unkundig sind, besteht; dass das „wir singen dir [216] Lob und heiligen dich" (Sur. 2, 28.) nicht die Vollkommenheit ihres Zustandes, sondern das „wir wissen nur das, was du uns gelehrt hast" (Sur. 2, 30.), die Vollkommenheit ist. Woher also habt ihr es, Volk der Szâbia, dass die Vollkommenheit und Vortrefflichkeit in dem Wissen und Thun, und nicht in der gläubigen Annahme (der göttlichen Unterweisung) und dem Vertrauen (auf Gott) besteht? Und wenn diese Stufe die äusserste Gränze des Wissens ist, so bildet das Ende der Schritte der Engel und der Geisterwesen den Anfang der Schritte derer, welche die Bahn der Prophetie und Botschaft wandeln; es heisst nemlich „sprich: Keiner im

Himmel und auf Erden weiss das Verborgene ausser Gott" (Sur. 27, 66.), die Welt der Geisterwesen ist also in Beziehung zu ihnen etwas Gegenwärtiges und in Beziehung zu uns etwas Verborgenes, und die Welt der menschlichen Körperwesen ist in Beziehung zu uns etwas Gegenwärtiges und in Beziehung zu ihnen etwas Verborgenes. Gott aber ist derjenige, welcher „das Geheime weiss und offenbart" (Sur. 20, 6.).

R.: Derjenige, welcher weiss, dass er nicht weiss, hat alles Wissen inne, und wer das Unvermögen der vollen Dankeserfüllung erkannt hat, übt volle Dankeserfüllung.

Sz.: Die Geisterwesen besitzen die Kraft, die Körper frei zu bewegen und die Leiber zu verändern, und diese ihre Kraft gehört nicht zur Gattung der im Temperament beruhenden Kräfte, so dass Müdigkeit und Schlaffheit sie überfiele und sie schwach würden, die geistigen Kräfte sind vielmehr den körperlichen Eigenthümlichkeiten ganz angemessen. Du siehst ja das zarte, junge Grün der Pflanzen im Anfange ihres Wachsthums harten Stein durchbrechen und Felsen spalten, und das geschieht nur durch eine den Pflanzen eigenthümliche Kraft, welche ihnen von den himmlischen Kräften zuertheilt ist; wenn aber diese Kräfte im Temparament beruhende wären, würden sie bis zu diesem Zielpunkte nicht gelangen. Die geistigen Wesen sind es also, welche volle Freiheit in den Körpern haben, was die Bewegung und den Wechsel anbetrifft, das Tragen des Schweren ist nicht schwer für sie und die Bewegung des Leichten für sie kein Leichtes, so dass die Winde durch ihre Bewegung bewegt werden und die Wolken durch ihre Veranstaltung kommen und gehen, und in gleicher Weise die Erdbeben in den Bergen durch eine Ursache von ihrer Seite eintreten; und wenn Alles dieses auch auf speciellen Ursachen beruht, so beruht es schliesslich auf Ursachen von ihrer Seite. Etwas, was dieser Kraft aber gleich kommt, ist bei den Körperwesen nicht vorhanden.

R.: Von uns hat die Eintheilung der Kräfte und ihre Klassificirung ihren Ursprung. Die Kräfte werden nemlich eingetheilt in mineralische Kräfte, Pflanzenkräfte, thierische Kräfte, menschliche Kräfte, englisch-geistige Kräfte [217] und prophetisch-göttliche Kräfte; der Mensch nun ist eine Vereinigung der Kräfte in ihrer Gesammtheit, und die Menschheit wird von der Prophetie durch göttliche Kräfte und göttliche Begriffe (noch) übertroffen. Wir wollen aber zuerst die Art und Weise der Zusammensetzung des Menschen und die Art und Weise der Zusammensetzung der Kräfte in ihm angeben, alsdann wollen wir die Zusammensetzung der prophetischen Menschlichkeit und die Zusammensetzung der Kräfte darin angeben, und dann zwischen beiden Grundlagen, dem geistigen Wesen von beiden und dem Körperwesen, wählen, und dir soll die Wahl zustehen.

Die Persönlichkeit des Menschen ist zusammengesetzt aus den vier Grundstoffen Erde, Wasser, Luft und Feuer, welchen die vier Naturen der Trockenheit, Feuchtigkeit, Wärme und Kälte eigen sind; dann ist in ihr eine Zusammensetzung von *drei Seelen* vorhanden, deren erste, die *Pflanzenseele*, wächst und genährt wird und Gleiches erzeugt; deren zweite, die *thierische Seele*, empfindet und durch den Willen bewegt wird, und deren dritte die *menschliche Seele* ist, vermittelst welcher unterschieden und gedacht wird und das Gedachte einen Ausdruck bekommt. Die Existenz der ersten Seele kommt von den Grundstoffen und ihren natürlichen Eigenschaften, und ihr Fortbestehen hat darin seinen Grund und sie hat von ihnen ihre Unterstützung; die Existenz der zweiten Seele kommt von den (himmlischen) Sphären und ihren Bewegungen, und ihr Fortbestehen hat darin seinen Grund und sie hat von ihnen ihre Unterstützung. Die Existenz der dritten Seele kommt von dem unvermischten Verstande und den rein geistigen Wesen, und sie hat durch sie ihr Fortbestehen und von ihnen ihre Unterstützung. Die Pflanzenseele ferner verlangt Nahrung in Betreff des Natürlichen, die Thierseele ver-

langt Nahrung in Betreff der sinnlichen Empfindung und die Menschenseele verlangt Nahrung in Betreff des freien Willens und des Verstandes. Eine jede dieser Seelen aber hat ihren Aufenthaltsort; der Ort der Pflanzenseele ist die *Leber* und von ihr geht das Wachsthum und Zunehmen aus, weshalb in ihr sich feine Adern befinden, durch welche die Nahrung in die äusseren Glieder geführt wird. Der Ort der Thierseele ist das *Herz*, von welchem die Leitung der sinnlichen Empfindung und der Bewegung ausgeht, weshalb sich von ihm aus Adern in das Gehirn öffnen, so dass von seiner Wärme dasjenige ins Gehirn aufsteigt, was jene Kälte temperirt, und aus diesem von seinen Einwirkungen dasjenige herabsteigt, wodurch die Bewegung geleitet wird. Der Ort der Menschenseele ist, was freie Bewegung und Leitung anbetrifft, das *Gehirn*, und von ihm geht das Denken und der Ausdruck für das Denken aus; deshalb öffnen sich in dasselbe die Pforten der Sinneswerkzeuge für das, was diese Welt angeht, und öffnen sich auch in dasselbe die Pforten der Wissensorgane für das, was jene Welt angeht. Es sind aber auch drei nothwendige Unterstützungsglieder vorhanden, der *Magen*, welcher die Leber durch Nahrung unterstützt, und die *Lunge*, welche das Herz durch die Luftbewegung unterstützt [218] und die *Adern*, welche das Gehirn durch Wärme unterstützen. Die menschliche Zusammensetzung ist so die vortrefflichste Zusammensetzung, denn in ihr ist eine Vereinigung der Einwirkungen der Körperwelt und der Geisterwelt vorhanden, und die Zusammensetzung der Kräfte darin ist die vollkommenste, so dass es ein Sammelpunkt der Einwirkungen der beiden Existenzen und der beiden Welten ist, und Alles, was in der Welt auseinandergebreitet ist, in ihm vereinigt ist, und Alles was in ihm von den Eigenthümlichkeiten der Vereinigung ist, nicht im Geringsten der Welt eigen ist, denn die Vereinigung und Zusammensetzung hat Eigenthümliches, was in dem Zustande des Getrenntseins und der Unverbundenheit nicht gefunden wird. Nimm als Beispiel da-

für den Zustand des Zuckers und des Essigs und den Zustand des Oxymel, und ebenso ist es mit jeder Mischung. Dies ist die Art und Weise der Zusammensetzung des Leibes und die Anordnung der Kräfte, welche ihm eigenthümlich sind. Was aber die Art und Weise der Verbindung der Seele mit ihm anbetrifft und die Anordnung der ihr eigenthümlichen Kräfte von dem, was diese Welt angeht, und von dem, was jene Welt angeht, so wisse, dass die menschliche Seele eine Substanz ist, welche die Wurzel der bewegenden, auffassenden und festhaltenden Kräfte für das *Temperament* (der menschlichen Person) ist, die Persönlichkeit durch den Willen bewegt, nicht in den verschiedenen Seiten ihrer Hinneigung zu dem Natürlichen (enthalten) ist und sich in ihren Theilen, ferner in ihrer Gesammtheit frei bewegt, und ihre Mischung vor der Auflösung bewahrt und vermöge der an ihr haftenden Wissensorgane auffasst, nemlich der *fünf Sinne*; so dass sie also durch die Sehkraft der Farben und Gestalten inne wird, und durch die Hörkraft die Töne und Worte auffasst, und durch die Riechkraft die Gerüche aufnimmt und durch die Schmeckkraft das, was einen Geschmack hat, durchdringt, und durch die Fühlkraft das Fühlbare erfasst; sie besitzt auch Verzweigungen von Kräften, welche in den Gliedern des Körpers verbreitet sind, damit, wenn er vermittelst eines seiner Glieder eine Empfindung hat oder eine Vorstellung oder eine Einbildung oder ein Begehren hat oder zürnt, das Band, welches zwischen ihr und jenen Verzweigungen vorhanden ist, eine Form in ihr hervorbringt, so dass sie thätig wird. Es kommt ihr ein Auffassen und eine Kraft der Bewegung zu. Was das Auffassen betrifft, so besteht es darin, dass das Abbild der wirklichen Beschaffenheit des Aufgefassten ähnlich, in dem Wesen des Aufgefassten abgedruckt, ununterschieden davon ist; das Abbild ist dann bald ein Abbild der Form des Gegenstandes, bald ein Abbild seiner inneren Beschaffenheit. Das Abbild der Form des Gegenstandes ist dasjenige, was durch die *Sinne* aufgenommen ist, so dass

er in der Sehkraft abgedruckt ist; es umhüllen denselben nun aber Hüllen, welche nicht zu seiner Wesenheit gehören, und es würde keinen Eindruck auf die Substanz seiner Wesenheit machen, wenn sie von ihm entfernt würden, wie ein bestimmtes Wo und Wie und die Lage und das Wieviel, [219] und es würde keinen Eindruck auf die Wesenheit jenes aufgefassten Gegenstandes machen, wenn an ihrer Stelle Anderes vorgestellt würde; der Sinn erhält ihn, insofern er eingehüllt ist in diese Accidenzen, welche ihm auf Grund der Materie ankleben; er zieht dieselben nicht von ihm ab und er erhält ihn nur vermittelst eines positiven Bandes zwischen seinem Sinne und seiner Materie. Dann bildet ihn die *innere Einbildungskraft* mit diesen Accidenzen ab, über deren vollständige Abstreifung auch sie keine Macht hat, aber sie befreit ihn von jenem positiven Bande, woran der Sinn geknüpft war, und sie bildet seine Gestalt ab ungeachtet der Abwesenheit eines *Trägers* derselben, und bei ihr ist das Abbild der Accidenzen, nicht die Accidenzen selbst. Dann befreit ihn das *vernünftige Denken* von jenen Accidenzen, und seine Wesenheit und innere Beschaffenheit wird der Vernunft zugeführt und in ihr ein Abbild seiner inneren Beschaffenheit abgedrückt, so dass sie (die Vernunft) gleichsam durch das Sinnliche ein Werk geschaffen hat, welches sie zu einem Intelligibelen gemacht hat. Dasjenige aber, was rein ist in seinem Wesen von den materiellen Schlacken, frei von den fremden Accidenzen, ist ein Intelligibeles seinem Wesen nach, welches keiner Thätigkeit bedarf, die an ihm vollzogen wird, um von demjenigen gedacht zu werden, was in der Lage ist, es zu denken, und dasselbe hat kein Abbild, was in der Vernunft abgebildet wird und keine Wesenheit, so dass ihm (etwas) abgezogen wird, und zu ihm findet kein anderes Gelangen durch geistiges Erfassen und denkende Thätigkeit statt, als dass Demonstration uns darauf hinweist und uns zu ihm hinleitet. Oft aber schaut die menschliche Vernunft die Welt der *thätigen Vernunft* (νοῦς ποιητικός) an, so

dass in ihr von den abstrakten, intelligibelen Formen ein Eindruck entsteht, welcher rein ist von den Schlacken der Materie und den fremdartigen Accidenzen, und es eilt die Einbildungskraft zur Abbildung desselben herbei und bildet ihn ab in einer ihr eignenden Form von dem, was der sinnlichen Welt analog ist, und jenes Abbild sinkt zu dem *Gemeinsinn* (*κοινὴ αἴσθησις*) herab, so dass er es darstellt, wie wenn er es als etwas den Augen Sichtbares, Gegenwärtiges gesehen, mit dem er vertraut gesprochen, und was er vor sich gehabt hätte, als ob die Vernunft gleichsam durch das Intelligibele ein Werk geschaffen, welches sie zu einem sinnlichen Gegenstande gemacht hat. Das geschieht aber nur, wenn alle Sinne von ihrer Thätigkeit abgezogen sind und die Wissensorgane von ihren Bewegungen ruhen im Schlafe bei Vielen und im wachen Zustande bei den Frommen — o! der Wunder über Wunder in derartiggestalteter Zusammensetzung; wo giebt es eine Andere gleich ihr?

Wir kehren aber zurück zur Anordnung der Kräfte und Bestimmung ihrer Aufenthaltsorte. Was die mit dem Körper verbundenen Kräfte anbetrifft, welche wir als Instrumente und Wissensorgane für die menschliche Substanz angegeben haben, so ist die *erste* [220] davon der *Gemeinsinn*, als *φανταςία* (?) bekannt, welcher die Vereinigung aller Sinne und der Sammelpunkt des durch die Sinne Wahrgenommenen ist, und ihr Instrument ist der in den Anfängen der Sinnesnerven verbreitete Lebensgeist, vornehmlich im Vordertheile des Gehirns; und die *zweite* ist die *Einbildungs-* und *Abbildungskraft* und ihr Instrument ist der in der Mitte des Vordertheils des Gehirns besonders an der hinteren Seite verbreitete Lebensgeist. Die *dritte* ist das *Vorstellungsvermögen*, was auch viele Thiere haben; dieses ist es, wodurch das Schaf eine Vorstellung von dem Wolfe erlangt, so dass es zur Flucht vor ihm getrieben wird, und durch dasselbe erlangt es eine Vorstellung von seiner Gattung, so dass es zu ihr sich wendet und sich mit ihr vermischt; das Organ davon ist das ganze Gehirn, sein Eigenstes ist

jedoch die mittlere Höhle von demselben. Die *vierte* ist die *Denkkraft*, und das ist eine Kraft, welcher es zukommt, von demjenigen, was ihr von den aus dem Gemeinsinn hergenommenen Gestalten und den durch das Vorstellungsvermögen erlangten Vorstellungen dargeboten wird, Verbindungen und Scheidungen zu machen, so dass sie bald verbindet, bald scheidet, bald nach der Vernunft hinblickt, ihr zuzubringen, bald nach dem Sinne hinblickt, um von ihm zu nehmen; und ihr Reich ist in dem ersten Theile von der Mitte des Gehirns, wie wenn sie eine Kraft für das Vorstellungsvermögen und durch Vermittlung des Vorstellungsvermögens für die Vernunft wäre. Die *fünfte* Kraft ist die *aufbewahrende* (das Gedächtniss), welche gleich einer Vorrathskammer für dieses durch den Sinn, die Einbildungskraft und das Vorstellungsvermögen Erfasste dient, nicht aber für das rein durch die Vernunft Erfasste; denn das reine Intelligibele wird in keinem Körper und auch in keiner Kraft in einem Körper abgedrückt, das Gedächtniss ist aber eine Kraft in einem Körper. Das Organ davon ist der in dem Vordertheile der hinteren Kammer des Gehirns verbreitete Lebensgeist. Die *sechste* Kraft ist die *erinnernde* und sie ist diejenige, welche das in der Vorrathskammer Aufbewahrte nach der Seite der Vernunft oder nach der Einbildungskraft und dem Vorstellungsvermögen hin darreicht; ihr Organ ist der in dem Hintertheil der hinteren Gehirnkammer verbreitete Lebensgeist. Was aber das unvermischte, von den Schlacken der Materie reine Intelligibele anbetrifft, so hat es keinen Aufenthaltsort in einer körperlichen Kraft und einem leiblichen Organe, so dass man sagen könnte, es sei durch seine Eintheilung eine Sonderung gemacht und ihm ein Platz und ein Abbild bestimmt; deswegen ist auch die aufbewahrende Kraft keine Vorrathskammer für dasselbe, sondern der erste Ausgangspunkt, welcher ihm jene Form zuertheilt hat, wird zum Schatzmeister für dasselbe; so oft ihn die menschliche Seele durch ihre vernünftige, mit dem *Geber der Formen* (Gott) durch eine Art Verwandtschaft ver-

wandte Kraft erblickt, kommt von ihm auf dieselbe jene ihm zum Aufbewahren gegebene Form herab, wie wenn er (der Mensch) sich ihrer erinnert, [221] nachdem er sie vergessen, und sie wiederfindet, nachdem sie verloren war, und die reine Seele hat das Bestreben, dem Heiligen durch die Erinnerung der Dinge, welche dem gegenwärtigen Zustande der Vernunft verborgen sind, nahe zu kommen, als eine von der Natur eingepflanzte Sehnsucht, so dass sie das gegenwärtig zu haben wünscht, was ihr verborgen ist. Dieses Geheimnisses wegen giebt das göttliche Buch die Verkündigung: „Erinnere dich deines Herrn, wenn du vergessen hast, und sprich: es ist ein Leichtes, dass mein Herr mich führt, dem Richtigen davon nahe zu kommen" (Sur. 18, 23). Viele Weise sind deshalb zu der Annahme gekommen, dass alles Wissen Erinnerung sei, dass nemlich die Seelen im ersten Anfange in der *Welt der Erinnerung* sich befunden hätten, dann aber in die *Welt des Vergessens* herabgesunken wären, so dass sie der Erinnerungen bedürften, nachdem sie vergessen hätten, der Zurückführungen zu demjenigen, was sie im Anfange gethan hatten. „Erinnere, denn die Erinnerung nutzt den Gläubigen" (Sur. 51, 55); „und erinnere sie an die Tage Gottes" (Sur. 14, 5). Ferner hat die menschliche Seele vernünftige, nicht körperliche Kräfte und seelische, geistige, nicht leibliche Vollkommenheiten. Unter ihren Kräften aber giebt es dasjenige, was ihr wegen ihres Bedürfnisses, den Körper zu leiten, angehört, und das ist die Kraft, welche den Namen der *praktischen Vernunft* führt und darin besteht, dass das Nothwendige unter demjenigen aufgefunden werde, was gethan werden und nicht gethan werden muss. Zu ihren Kräften gehört ferner dasjenige, was sie wegen ihres Bedürfnisses, ihre Substanz in Betreff der Vernunft als *wirklicher* vollkommen zu machen besitzt, und sie (die Substanz) gelangt nothwendigerweise aus dem Zustande des *Vermögens* zu dem der *Wirklichkeit* nur durch einen Führer ausser ihrem (der Seele) Wesen; es ist also nothwendig für sie eine

in Bereitschaft setzende Kraft zu haben, welche die *hylische Vernunft* genannt wird, so dass sie von einem Anderen (als der Seele) dasjenige aufnimmt, wodurch sie dieselbe aus dem Zustande der Bereitschaft zur Vollkommenheit führt. Ihr erstes Vorschreiten zum Zustande der Wirklichkeit besteht also in dem Entstehen einer anderen Kraft von dem *Geber der Formen,* welche ihr beim ersten Gegenwärtigerhalten der intelligibelen Dinge entsteht, um durch dieselbe zur Aufnahme des Folgenden bereitet zu werden, sei es durch die Denkkraft, sei es durch eine höhere Art von geistiger Auffassung, so dass sie allmählich vorschreitet, bis das für sie entstanden ist, was ihr von den intelligibelen Dingen vorherbestimmt ist; jede Seele nemlich hat eine Vorbereitung bis zu einer Gränze, welche sie nicht überschreitet, und jede Vernunft hat eine Gränze, welche sie nicht verfehlt, gelangt also zu der ihr vorherbestimmten Vollkommenheit und bleibt innerhalb des Bereiches der Kraft, welche ihr eingepflanzt ist. Es wird aber hier nicht das Vorhandensein des Gegensatzes unter den Seelen und Vernunftwesen genauer bestimmt und die Nothwendigkeit der Stufenreihe unter ihnen, da die Maassbestimmungen der Vernunftwesen und die Stufen der Seelen nur die Propheten und Gesandten kennen, welche alle Existenzen insgesammt, [222] die geistigen und die körperlichen, die intelligibelen und die in die Sinne fallenden, die universellen und die partiellen, die erhabenen und die niederen erfassen können; sie kennen also die Maassbestimmungen derselben und bestimmen ihre Quantitäten und Gewichtsbestimmungen. Alles, was wir von den menschlichen Kräften angegeben haben, findet sich bei ihnen (den Propheten), ist in ihnen vereinigt, wendet sich Alles von Seiten der weltlichen Dinge zur Seite des Heiligen, unveränderlich harrend auf den Aufgang des Lichtes der Wahrheit darin, so dass eine jede Kraft von den körperlichen und seelischen Kräften eine geistige Gewalt ist, welche beauftragt ist, das genau zu bewahren, wozu sie eingerichtet ist, und die Frucht zu bringen, wozu sie erzogen ist, die Verbindung des Körpers und

der Seele (des Propheten) aber die Einwirkungen der beiden Welten, der der Geisterwesen und der der Körperwesen, vereinigt und ebenso den Vortheil zweier Dinge, deren eines in dem besteht, was ihm von dem Nutzen der Verbindung und Anordnung zukommt, wie wir es an dem Beispiel des Zuckers und des Essigs auseinandergesetzt haben, und deren zweites in dem besteht, was ihm von dem Lichte der Heiligkeit aufgeht in Betreff der Offenbarung, der Inspiration, der Vertrautheit (mit Gott) und des Ansehens (bei Gott); und wo hat ein *geistiges Wesen* diese erhabene Stufe inne und diesen gepriesenen Standpunkt und diese wirklich vorhandene Vollkommenheit? Ja woher hätten alle *Geisterwesen* diese Zusammensetzung, welche dem Menschengeschlechte eigen ist, und dasjenige, was daran hängt von der Kraft, welche sich auf die Bewegung der Körper und die freie Handhabung der Leiber erstreckt. Es kann also von *Vorzüglichkeit* (bei den Geisterwesen) keine Rede sein, denn dasjenige, was bei einem Dinge angenommen wird und auch bei seinem Gegner gleich ihm angenommen wird, enthält keine Vorzüglichkeit. Es ist ja bekannt, dass den *Dschinnen* und *Teufeln* manche weitreichende Kraft und wirksame Gewalt beigelegt wird, welche viele andere Wesen entbehren, und die sind es nicht, welche Vortrefflichkeit und Vollkommenheit begründen; die Vortrefflichkeit liegt in der Anwendung jeder Kraft bei dem, wozu sie geschaffen ist, was ihr übertragen ist und wozu sie bestimmt ist.

Sz.: Die Geisterwesen haben freien Willen, welcher entsprechend dem Gebote, hingerichtet auf das Gute, beschränkt auf die Ordnung der Welt und das Fortbestehen des Alls, nicht im Geringsten durch den Schmutz des Bösen und den Schmutz der Verderbniss verunreinigt wird, im Unterschiede von dem freien Willen der Menschen; denn dieser schwankt zwischen den beiden Seiten des Guten [und des Bösen] hin und her, und wenn nicht die Gnade Gottes in Betreff der einen dawäre, so würde in der That die Lage ihres freien Wil-

lens die sein, nach der Seite des Bösen und der Verderbniss hinzustreben, da die Begierde und der Zorn, welche ihnen eingepflanzt sind, sie nach ihrer Seite hinziehen. Der freie Wille der *Geisterwesen* dagegen sehnt sich nach Nichts Anderem [223] als dem Hinstreben zu dem Antlitze Gottes und dem Suchen seines Wohlgefallens und dem gehorsamen Erfüllen seines Gebotes; unzweifelhaft fällt demnach einem jeden freien Willen, welcher in diesem Zustande sich befindet, dasjenige, was er will, nicht schwer, und wie er gewollt und sich entschlossen hat, erreicht er das Gewollte und gelangt zum Beschlossenen; jedem freien Willen aber, der sich in jenem Zustande befindet, fällt das, was er will, schwer, so dass das Gewollte nicht erreicht und das Beschlossenen nicht erlangt wird.

R.: Die Rechtgläubigen geben darauf eine doppelte Antwort, einmal in Betreff des Menschengeschlechtes (überhaupt) und zweitens in Betreff der Propheten. Die erste lautet: wenn der freie Wille der *Geisterwesen* verkürzt, auf eine der beiden Seiten beschränkt ist, ist er in seiner Lage gezwungen, und im Gezwungensein liegt keine Vortrefflichkeit; der freie Wille der Menschen aber schwankt zwischen beiden Seiten des Guten und des Bösen hin und her, so dass er von einer Seite die Wunder (Korânverse) des Allbarmherzigen sieht, von der anderen aber die Einflüsterung des Satans hört, und dass ihn bald die Aufforderung der Wahrheit zur Erfüllung des Gebotes, bald die Anreizung der Begierde zur Befriedigung der Lust führt. Wenn er nun aber willig und von freien Stücken die Einheit Gottes bekennt und ohne Zwang und fremden Antrieb den Gehorsam gegen denselben erwählt, und wenn sein freier Wille, welcher zwischen den beiden Seiten hin und herschwankte, zu einem unter den Befehl Gottes unterworfenen wird durch freien Willen von seiner Seite, ohne Zwang, so wird dieser freie Wille vorzüglicher und vortrefflicher als der freie Wille, welcher durch seine Anlage dem Zwange unterliegt gleich dem, welcher auf fremden Antrieb handelt, was das

eigene Verdienst anbelangt, und verhindert an dem, was nicht sein soll, was den Zwang betrifft; und wie sollte derjenige, welcher keine Begierde hat, so dass er zu dem von derselben Gewünschten nicht hinneigt, gelobt werden? Alles Lob kommt nur auf denjenigen, welchem das durch die Begierde Gewünschte vorliegt, der aber die Seele von der Lust zurückhält. Es ist demnach erwiesen, dass der freie Wille der *Menschen* vorzüglicher ist, als der freie Wille der *Geisterwesen*. Zweitens behaupten wir, dass der freie Wille der *Propheten*, obwohl er in einer Weise nicht von der Gattung des freien Willens der (übrigen) Menschen ist, doch auf das Gute hingerichtet, auf das Heilsame, wodurch die Ordnung der Welt und die Aufrechthaltung des Alls besteht, beschränkt, dem Gebote entsprechend und ihm zugeneigt ist, dass der Neigung zur Verderbniss kein Weg zum freien Willen derselben gegeben sei, sondern ihre Stufe über dem stehe, was zu dem durch das Vorstellungsvermögen Gegebenen hineile; denn der Erhabene will keine Sache des Niedrigen wegen, insofern es das Niedrige ist, sondern er erwählt das, was er erwählt, nur wegen der Gesammtordnung und einer Sache wegen, welche das Partielle überragt; doch schliesst jenes das Erreichen einer Ordnung im Partiellen ein als Folge, nicht als Absicht; [224] und dieser freie Wille und dieses Wollen ist gemäss der Regel Gottes in seinem freien Willen und Wollen für die bestehenden Dinge, denn das Wollen des Höchsten ist ein universelles, mit der Ordnung des Alls in Verbindung stehendes, durch keine Ursache hervorgebrachtes, so dass nicht gesagt werden kann: er hat dieses nur *deswegen* gewollt und er hat dieses nur *deswegen* gethan; denn ein jedes Ding hat eine Ursache, aber das Thun des Höchsten hat keine Ursache, sondern er will nur gemäss seinem Wissen, und auch das ist kein Annehmen einer Ursache, sondern es ist eine Erklärung, dass sein Wille höher sei, als dass er mit Etwas einer ausser jenem liegenden Ursache wegen zusammenhänge. Wenn das nicht der Fall wäre, so würde jene Sache für ihn in Be-

treff dessen, was er will, *Träger* (*Subjekt*) sein, der Schöpfer der Ursachen und der verursachten Dinge ist aber in keiner Weise *Getragenes* (*Attribut*); sein freier Wille also ist nicht durch irgend Etwas verursacht, und der freie Wille des von seiner Seite abgeschickten Gesandten vertritt den freien Willen Jenes, sowie sein Gebot das Gebot Jenes vertritt, auf dass er wandle „die gebähnten Pfade seines Herrn" (Sur. 16, 71); dann geht aus der Bestimmung seines freien Willens die Ordnung eines Zustandes und die Einrichtung einer Sache hervor, deren äussere Gestaltungen verschieden sind und worin Heilung für die Menschen liegt. Wo hätten aber die *Geisterwesen* diesen Standpunkt, und wie sollten sie zu dieser Stufe gelangen, da Alles, was sie (die Szab.) anführen, nur Wahnglauben ist, und Alles, was er (der Prophet) angiebt, Wahres, durch unmittelbare Gegenwart und Anschauung Gegebenes ist? Ja Alles, was in Betreff der *Geisterwesen* von der Vollkommenheit ihres Wissens und ihrer Macht und von der Ausführung ihres freien Willens und ihres Vermögens erzählt wird, haben uns die *Propheten* und die *Gesandten* mitgetheilt. Und wenn das nicht wäre, welcher Führer hätte uns dahin geleitet, da wir mit ihnen nicht in unmittelbare Berührung gekommen und durch keine ihrer Thaten über ihre Eigenschaften und Zustände unterrichtet worden sind.

Sz.: Den *Geisterwesen* sind die *Behausungen* von höherer Natur eigenthümlich, nemlich der *Saturn*, der *Jupiter*, der *Mars*, die *Sonne*, die *Venus*, der *Merkur* und der *Mond*; diese Planeten sind gleich Körpern und persönlichen Gestalten in Beziehung auf jene, und Alles, was von den existirenden Wesen entsteht und von eintretenden Zufällen geschieht, ist durch diese Ursachen hervorgebracht und Einwirkung dieser höheren Wesen; so dass auf diese Wesen höherer Natur von den Geisterwesen die Fähigkeit freier Wendungen und Bewegungen nach den Seiten des Guten und der Ordnung übergeht, und von den Bewegungen und Konjunctionen dieser die Zusammensetzungen und Vereinigungen in dieser Welt entstehen und bei den

Zusammensetzungen Zustände und Beziehungen hervorgehen. Sie sind also die ersten Ursachen und Alles ist von ihnen verursacht, und das Verursachte ist der Ursache nicht gleich; die Körperwesen aber sind durch die niedrigen Personen zu Persönlichkeiten gemacht, [225] wie sollte nun das zum Persönlichen Gemachte dem nicht zum Persönlichen Gemachten gleich sein? Und es ist für die persönlichen Gestalten in ihren Handlungen und ihren Bewegungen nothwendig, allein den Einwirkungen der Geisterwesen in ihren Handlungen und Bewegungen zu folgen, so dass sie die Zustände der *Behausungen* und die Bewegungen ihrer Himmelskreisen zu beobachten haben, was Zeit, Ort, Substanz, Gestalt, Kleidung, Räucherung, Anstimmung von Beschwörungsformeln, Astrologie, Anrufung (Gottes), und das Bedürfniss, (dessen Erfüllung) jeder *Behausung* eigenthümlich ist, anbetrifft, dass demnach eine Annäherung an die *Behausung* eine Annäherung an das geistige Wesen sei, welchem dieselbe eigenthümlich ist, und so eine Annäherung an den obersten Herrn und die Grundursache aller Ursachen sei, dass also das Bedürfniss desselben erfüllt und die Frage über ihn völlig abgemacht sei.

Die genauere Bestimmung im Einzelnen von dem, was sie in der Angelegenheit der *Behausungen* im Allgemeinen gesagt haben, wird, so Gott will, bei der Angabe über die Anhänger derselben nachfolgen.

Die *Rechtgläubigen* antworteten dadurch, dass sie sprachen: Ihr seid nun von der Ordnung der reinen *Geisterwesen* abgegangen auf die Ordnung ihrer *Behausungen* und habt die Lehre des reinen S a b ä i s m u s verlassen, denn die *Behausungen* sind die *persönlichen Gestalten* der geistigen Wesen und die *persönlichen Gestalten* sind die *Behausungen* der Gottesverehrer, nur dass ihr für jedes geistige Wesen eine besondere *Behausung* annehmt, welcher ein besonderes Thun eigenthümlich ist, worin sie keinen Genossen ausser sich hat; wir aber nehmen als *persönliche Gestalten* Gesandte von edler Natur

an, deren Situationen und Persönlichkeiten (jenen) gegenüber stehen, das ganze geistige Wesen von ihnen gegenüber dem geistigen Wesen von jenen, die Persönlichkeiten von ihnen gegenüber den *Behausungen* von jenen, ihre Bewegungen gegenüber den Bewegungen aller Sterne und (himmlischen) Sphären, und ihre gesetzlichen Bestimmungen sind die Beobachtung von Bewegungen, welche gegründet sind auf göttliche Unterstützung und himmlische Erleuchtung, gewogen mit der Waage der Gerechtigkeit, gemessen nach den Maassen der *ersten Schrift* „damit die Menschen Gerechtigkeit beobachten" (Sur. 57, 25), nicht hervorgegangen durch die Ansichten unbekannten Ursprungs und nicht entstanden durch trügerische Meinungen; wenn du sie zugiebst zufolge der Vernunfterkenntnisse, so gieb zu, und wenn du ihnen vermöge der Sinnenerfahrungen beistimmst, so stimme bei, wie du willst, wir behaupten, dass die göttliche Religion das erste Existirende ist und die anderen Dinge nach ihr geordnet sind, und dass die Methoden, welche die Anordnung betreffen, das Vorangehende sind, dann die Wege, welche die Schöpfung betreffen, folgen, und dass die Regeln der Natur nach ihnen gerichtet sind. Für Gott giebt es zwei Regeln in seiner Schöpfung und in seinem Gebot, und die Regel, welche das Gebot betrifft, geht voran und geht vorher der Regel, welche sich auf die Schöpfung bezieht, und er hat auch die Bevorzugten seiner Verehrer unter den Menschen beide Regeln erkennen lassen; „du wirst für die Regel Gottes keine Veränderung finden" (Sur. 35, 42) heisst es von [226] Seiten der Schöpfung, und „du wirst für die Regel Gottes keinen Wechsel finden" (Sur. 35, 41) heisst es von Seiten des Gebotes. Die Propheten aber sind die Mittelspersonen bei der Feststellung der Regel des Gebotes und die Engel sind die Mittelspersonen bei der Feststellung der Regel der Schöpfung; und das Gebot ist vortrefflicher als die Schöpfung, so dass der Vermittler des Gebotes vortrefflicher ist als der Vermittler der Schöpfung, also die Propheten vor den Engeln den Vorzug verdienen. Und das ist wunder-

bar, insofern die geistigen Wesen, welche der Sphäre des Gebotes angehören, zu Vermittlern bei der Schöpfung werden, und die Persönlichkeiten, welche der Sphäre der Schöpfung angehören, zu Vermittlern bei dem Gebote werden, damit kund werde, dass die Vortrefflichkeit und die Vollkommenheit in der Zusammensetzung, nicht in der Einfachheit sei, und die Macht den Körperwesen, nicht den Geisterwesen angehöre, und die Richtung nach dem Staube würdiger als die Richtung nach dem Himmel sei, und die Anbetung Adam's den Vorzug verdiene vor dem Lobgesange und der Dankesergiessung und Heiligpreisung (der Engel), damit kund werde, dass die Vollkommenheit in der Annahme von Männern, nicht in der genauen Bestimmung der *Behausungen* und der Schatten (der Geisterwesen) liege, und dass jene, die Späteren in Betreff der Existenz, die Vorangehenden in Betreff der Vorzüglichkeit sind, und dass das Letzte der Arbeit das Erste des Denkens ist, und dass die Anlage für die Religion derjenige hat, welcher das Ferment dazu hat, und dass das durch seine (Gottes) beiden Hände Geschaffene nicht gleich dem durch seine beiden Laute (كن Kun, werde) Gewordenen ist. Gott, der gepriesen sei, hat gesagt: Bei meiner Macht und meiner Majestät! nicht mache ich den, welchen ich durch meine Hand geschaffen, gleich dem, zu welchem ich sprach: werde! und es ward.

Sz.: Die *Geisterwesen* sind die Elemente der existirenden Wesen und ihre Welt ist der Ort der Rückkehr der Geister, und die Elemente sind am vortrefflichsten, was das Wesen betrifft, und gehen in Betreff der Existenz voran und stehen auf der obersten Stufe und im höchsten Range unter den übrigen Existenzen, welche durch ihre Vermittlung entstehen, und in gleicher Weise ist ihre Welt die Welt der Rückkehr (für immer) und diese Rückkehr ist Vollendung, ihre Welt ist also die Welt der Vollendung, so dass der Anfang von ihnen ist und die Rückkehr zu ihnen und der Ausgang von ihnen und das Ziel zu ihnen hin im Unterschiede von den

Körperwesen. Und auch die Geister steigen nur aus der Welt Jener herab, um sich mit den Leibern zu verbinden, so dass sie durch die unreinen Theile der Körper beschmutzt werden, dann sich davon durch die lauteren Eigenschaften und wohlgefälligen Handlungen reinigen, bis sie davon loskommen und zu der ersten Welt Jener aufsteigen; das Niedersteigen nun ist „die erste Schöpfung" (Sur. 56, 62) und das Aufsteigen ist „die zweite Schöpfung" (Sur. 29, 19), und es ist klar, dass jene die Theilhaber an der Vollendung sind, nicht die Persönlichkeiten der Menschen.

R.: Woher habt ihr diese Annahme gewonnen, dass die [227] Elemente die Geisterwesen seien und was für eine Beweisführung habt ihr aufgestellt? Ist doch von vielen alten Weisen überliefert worden, dass die Elemente die Körperwesen seien, indem sie verschiedener Meinung über das Erste davon waren, ob es Feuer oder Luft oder Wasser oder Erde gewesen sei; und indem eine andere Meinungsverschiedenheit stattfand, ob es zusammengesetzt oder einfach gewesen sei, und eine weitere, ob es ein Mensch oder etwas Anderes gewesen sei, so dass eine Parthei zu der Annahme ewiger Menschen gelangte. Unter diesen gab es dann Solche, welche behaupteten, sie (die ewigen Menschen) wären gleich Schatten um den Thron (Gottes) gewesen; und es gab Andere, welche behaupteten, dass der Letzte in Betreff der Existenz von Seiten der Persönlichkeit in dieser Welt der Erste gewesen sei in Betreff der Existenz von Seiten des Geistes in jener Welt; und darnach kommt es heraus, dass das erste Existirende das Licht Muḥammad's gewesen sei, dass er also, wenn seine Persönlichkeit die letzte unter der Zahl der prophetischen Persönlichkeiten gewesen ist, der Erste unter der Zahl der dem Herrn dienenden Geister gewesen ist und nur in diese Welt gekommen ist, um die durch die unreinen Theile der Natur beschmutzten Geister zu erretten und sie zu ihrem Anfange zurückzuführen; und dass, wenn er der Anfang ist, er auch der Ort der Rückkehr

ist, dass er also die Gnade und auch der Gnadenvolle, das Erbarmen und auch der Erbarmensvolle ist. Die *Rechtgläubigen* sagen weiter: Wenn wir annehmen, dass die Vollendung in der Zusammensetzung, nicht in der Einfachheit und in der Auflösung besteht, so ist es nothwendig, dass die Rückkehr durch die Persönlichkeiten und die Körper, nicht durch die Seelen und Geister stattfinde; und die Rückkehr ist nothwendigerweise Vollendung, nur dass der Unterschied zwischen dem Anfange und der Rückkehr der ist, dass die Geister im Anfange durch die Körper verdeckt, und die Bestimmungen der Körper überwiegend, und ihre Zustände den Sinnen offenbar sind, und dass die Körper bei der Rückkehr durch die Geister cultivirt, und die Bestimmungen der Seelen überwiegend, und ihre Zustände der Vernunft offenbar sind; und wäre das nicht der Fall, so würde, wenn die Körper gänzlich untergingen und bis auf den Grund verschwänden und die Geister zu ihrem Anfange zurückkehrten, die Verbindung mit den Leibern und die Arbeit mit der Vereinigung keinen Nutzen haben und die Anordnung des Lohnes und der Strafe gemäss dem Thun der (Gott) Dienenden wäre eitel gewesen. Der sicherste Beweis dafür ist, dass die menschlichen Seelen im Zustande ihrer Verbindung mit dem Leibe seelische Eigenschaften sich aneignen, welche zu Formen werden, bei denen die Möglichkeit der (Erwerbung von) Fertigkeiten gegeben ist, so dass gesagt wird, dass sie an die Stelle der dauernden Unterschiede treten, welche jene (die Seelen) von anderen unterscheiden; und wenn das nicht wäre, würde die Unterscheidung schwinden. Diese Formen [298] entstehen aber nur durch die Verbindung Seitens der körperlichen Kräfte, insofern die Existenz jener ausser mit dieser Verbindung nicht zu denken ist, und diese Kräfte nicht zu denken sind, wenn nicht in Körpern, welche aus Temperamenten zusammengesetzt sind; wenn also die Seelen nicht zu denken sind, ausser mit ihnen, und sie die Bestimmenden und Besondernden sind, und sie nicht ohne die Körper zu denken sind, so ist die Aufer-

weckung der Körper und die Rückkehr vermittelst der Körper nothwendig.

Sz.: Unser Weg bei der Annäherung zur Majestät des Heiligen ist offenbar und unser Gesetz durch die Vernunft gegeben; unsere Vorfahren nemlich haben von der ersten Zeit an, als sie die Nähe (Gottes) erstrebten, als Persönlichkeiten gehandelt gegenüber den Behausungen höherer Natur nach Beziehungen und Verbindungen, welche sie bei jenen in Betreff der Substanz und der Form beobachtet haben, und nach Zeiten und Zuständen und Gestalten, welche sie demjenigen, der durch sie zu dem, was er ihnen von den höheren Wesen gegenüberstellte, hinstrebte, zur Pflicht gemacht haben, was Verhüllung durch eine Kopfbedeckung, Kleidung, Räucherung, Anrufung und Anstimmung von Beschwörungsformeln anbetrifft, und so haben sie sich den *geistigen Wesen* genähert und sind nahe gekommen dem Herrn der Herren und der Ursache aller Ursachen. Das ist ein offenbarer Weg und ein klares Gesetz, welches (verschiedene) Städte und Orte nicht verändern und (aufeinanderfolgende) Geschlechter und Gruppen nicht beseitigen; wir nun haben das Princip desselben von Âdsîmûn und Hermes, den Grossen, gelernt und verbleiben dabei für immer. Ihr aber, o Volk der Rechtgläubigen, seid für die Männer eingenommen und behauptet, dass die Offenbarung und die Sendung von Gott auf sie herabgekommen sei durch Vermittelung oder ohne Vermittelung. Was ist zuerst die Offenbarung? Ist es möglich, dass Gott zu einem Menschen spricht und ist seine Rede und unsere Rede von derselben Gattung? Und wie wird ein Engel vom Himmel herabsteigen, da er doch kein Körperwesen ist, in seiner Gestalt oder in der Gestalt des Menschen? Und was ist der Sinn davon, dass er in der Gestalt eines Anderen vorgestellt wird? Wird er denn seine Gestalt ablegen und eine andere Umhüllung umthun oder seine Situation und sein inneres Wesen verändern? Ferner, was ist die Beweisführung ersteus in Betreff der Möglichkeit der Sendung

von Gesandten in Gestalt des Menschen und was der Beweis eines Jeden von ihnen, der solches für sich in Anspruch nimmt? Wird (ein solcher) allein durch ihren Anspruch erlangt, oder ist ein Beweis nothwendig, der den gewohnten Gang unterbricht? Und wenn dieser (Beweis) vorgebracht wird, gehört er zu den Eigenthümlichkeiten der Seelen oder den Eigenthümlichkeiten der Körper oder zum Thun des höchsten Schöpfers? Ferner was ist das Buch, welches er gebracht hat? Ist es die Rede des höchsten Schöpfers und wie ist bei ihm eine Rede denkbar, oder ist es [229] Rede des *geistigen Wesens*? Ferner sind diese Annahmen und Bestimmungen ihrer Mehrzahl nach nicht durch die Vernunft gegeben. Wie wird also die Vernunft des Menschen die Annahme einer Sache zugeben, welche derselbe nicht durch die Vernunft hat, und wie würde er selbst darauf kommen, sich der Auktorität einer Persönlichkeit gleich ihm zu unterwerfen, welche deutlich geoffenbart hat, „dass sie sich über ihn erheben will, und wenn Gott gewollt hätte, würde er Engel gesandt haben; solches haben wir nicht von unseren ersten Vorfahren gehört" (Sur. 23, 24).

R.: Die Mutakallimûn von uns haben uns eine hinreichende Beantwortung dieses Satzes auf zweierlei Weise gegeben, deren eine in der Consequenz besteht, welche gezogen wird, um eure Lehre zunichte zu machen, und deren andere der (direkte) Beweis ist, welcher unternommen wird, um unsere Lehre zu stützen. Was die Consequenz betrifft, so sagen sie: Ihr hebt selbst eure Lehre auf, da ihr die Vermittelung des Ádsîmûn und Hermes behauptet und euer Verfahren von ihnen Beiden gelernt habt; denn wer einen Vermittler bei der Negation der Vermittelung annimmt, dessen Rede hebt sich selbst auf und dessen Vorhaben bleibt zurück. Sie fügen hiezu als Bekräftigung noch hinzu: Auch ihr, o Volk der Szâbia, bedürft bei der Annahme eurer Lehre Vermittler, da es allbekannt ist, dass nicht Jedermann von euch, Lebende und Verstorbene, euer Verfahren kennt und mit eurer Kunst im Wissen und Thun ver-

traut ist, — das Wissen nemlich ist die Kunde von den Bewegungen der Sterne und himmlischen Sphären und von der Beschaffenheit des Schalten und Waltens der *geistigen Wesen* darin, die Ausführung aber die Kunst der Personen gegenüber den Behausungen den verschiedenen Beziehungen gemäss — sondern besondere Leute oder Einer in jeder Zeit hat Kunde darüber im Wissen und handhabt die Ausführung mit Leichtigkeit; ihr nehmt also einen kundigen Vermittler aus dem Geschlechte der Menschen an und so hebt das Ende eures Kalâm's den Anfang davon auf. Und sie fügen eine andere Bekräftigung dazu, indem sie ihnen die Consequenz des Polytheïsmus ziehen, eines Polytheïsmus in den Handlungen des Schöpfers und eines Polytheïsmus in seinen Geboten. Der Polytheïsmus in den Handlungen liegt in der Annahme der Einwirkungen der *Behausungen* und der himmlischen Sphären; denn ihrer Ansicht nach besteht die eigentliche Schöpfung des höchsten Herren in dem Hervorbringen der *geistigen Wesen*, ferner in der Ueberweisung der Dinge der höheren Welt an sie; und das den *geistigen Wesen* eigenthümliche Thun besteht in der Bewegung der Behausungen, ferner in der Ueberweisung der Dinge der niederen Welt an sie gleich demjenigen, welcher ein Werk baut und die Haupterfordernisse der Arbeit hinstellt nemlich den Arbeiter, den Stoff, das Werkzeug und die Form, und die Arbeit den Schülern überlässt. Sie (die Sabäer) glauben also, dass [230] die *geistigen Wesen* Götter sind und die Behausungen Herren, und dass die Götzenbilder dem entsprechen vermöge des Lernens und der Ausübung (ihrer Kunst) von Seiten ihrer (der Sabäer) Aneignung und ihres Thuns. Es ist demnach eine Consequenz für die Anhänger von Götzenbildern, dass ihr jede Verpflichtung für euch annehmt, bis ihr als ein lebloser Stein einer *Behausung* gegenüber daliegt, und eure Kunst kommt nicht zum Schaffen von etwas, worin Leben, Gehör, Gesicht, Rede und Wort ist; „betet ihr denn ausser Gott etwas an, was euch nicht im Geringsten Nutzen und keinen Schaden bringt? Pfui über euch und

über das, was ihr anbetet ausser Gott! Habt ihr denn keinen Verstand?" (Sur. 21, 67.) Sind denn nicht eure Lage, in welche ihr von Natur versetzt seid, und eure creatürlichen Persönlichkeiten vorzüglicher als jene und vortrefflicher? Sind denn nicht die Beziehungen und Verbindungen in Betreff der Gestirne, welche bei eurer Schöpfung beobachtet sind, vortrefflicher und vollkommener? „Werdet ihr denn dasjenige anbeten, was ihr gezimmert habt, und Gott hat doch euch geschaffen und dasjenige, was ihr verfertigt?" (Sur. 37, 93. 94.) Bedürft ihr nicht desjenigen Mittlers, welcher gemacht ist, um einem Bedürfnisse abzuhelfen, sei es einen Vortheil herbeizuziehen, sei es einen Schaden abzuwenden? Dieser handelnde Künstler hat also, weil in ihm theoretische und praktische Kraft ist, dasjenige bestimmt, was die *Behausung* von höherer Natur durch sie gebraucht und das *geistige Wesen* zum Diener macht? Hat er denn nicht vielmehr für sich dasjenige in Anspruch genommen, was durch sein Thun in einem leblosen Körper angenommen wird? Diese Consequenz sah der verdammte Firâun (Pharao) ein, als er die Göttlichkeit und die Herrschaft für sich selbst in Anspruch nahm; im Anfange war er der Lehre der Ssâbia zugethan, aber er ging davon ab*), und machte für sich selbst den Anspruch: „ich bin euer höchster Herr" (Sur. 79, 24), — „Ich habe nicht gewusst, dass ihr einen Gott ausser mir habt" (Sur. 28, 38), weil er in sich die Kraft des Gebrauchmachens und des Unterwerfens sah; er rief seinen Wazîr Hâmân zu Hilfe, da er ein Mann der Kunst war und sprach: „o Hâmân! baue mir einen Thurm, dass ich die Pforten, die Pforten des Himmels ersteige und den Gott Mûsa's erschaue" (Sur. 40, 38). Es war sein Wille, einen Thurm zu bauen gleich einem Beobachter, um dadurch die Bewegungen

*) Im arab. Texte findet ein Wortspiel statt, weil die Begriffe *die religiöse Ansicht wechseln* und *Sabäer sein* durch denselben Verbalstamm ausgedrückt werden.

der himmlischen Sphären und der Sterne zu erreichen und die Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung und ihrer Gestalt, und die Zahl ihrer Kreisläufe und ihrer Gruppen, um so vielleicht das Geheimniss der Anordnung bei der Kunst einzusehen und den Endzweck des Gebotes bei der Schöpfung und bei der natürlichen Anlage. Aber woher sollte er diese Kraft und Einsicht haben? Was jedoch die Täuschung anbelangt durch eine Art von Schlauheit und Pfiffigkeit in seinem Wesen und die Täuschung durch eine Art von Nachgiebigkeit in seiner Gemächlichkeit, so reichte die Kunst für sie nicht aus „bis sie ersäuft und in die Hölle geworfen wurden" (Sur. 71, 25). Nach ihm stand as-Sâmiri auf und er hatte schon an seinem Webstuhl im Sabäismus gewebt, bis er [231] „eine Hand voll Staub von den Fusstapfen" (Sur. 20, 96) des *geistigen Wesens* nahm und die Absicht hatte, die leblose Persönlichkeit von ihrer Stufe zur Stufe der lebendigen Persönlichkeit zu erheben; „und er brachte ihnen ein leibliches Kalb hervor, welches blökte" (Sur. 20, 90); aber er war nicht im Stande, dasjenige hervorzubringen, was das Eigenthümlichste der Attribute des Mittlers ausmacht, die Rede und die (richtige) Leitung, „sahen sie denn nicht, dass es (das Kalb) sie nicht anredete und nicht auf den (richtigen) Weg gewiesen hat?" (Sur. 7, 146); es wurde also blossgestellt auf dem Wege, bis das Weitere geschah in der Sache, und man sagte „wahrlich, wir wollen es verbrennen, dann als Staub ins Meer verstäuben" (Sur. 20, 97). O! des Wunders über dieses Geheimniss, dass Firáun ersäuft und in das Höllenfeuer geworfen wurde zur Strafe dafür, dass er sich die Göttlichkeit angemasst hatte, und das Kalb verbrannt, dann ins Meer verstäubt wurde zur Strafe dafür, dass ihm die Göttlichkeit zuertheilt wurde, und dass das Feuer und das Wasser über die *Rechtgläubigen* keine Gewalt hatten. „Wir sprachen: o Feuer werde kalt und zum Heil für Ibrâhîm" (Sur. 21, 69); „so wirf ihn (Mûsa) in den Fluss (Nil), und fürchte dich nicht und betrübe dich nicht" (Sur. 28, 6). Dieses sind die Stufen des Götzen-

dienstes in Betreff des Thuns und Schaffens. Es gleicht dem aber, dass die Anmassung der beiden Verdammten Namrûd und Firaun dahin ging, irdische Götter zu sein wie die himmlischen, geistigen Gottheiten, eine Anmassung der Göttlichkeit in Betreff des Gebotes, nicht im Betreff des Thuns und des Schaffens; und wenn das nicht der Fall gewesen, so gab es in der Zeit eines Jeden von Beiden schon denjenigen, welcher älter war an Jahren als sie und ihnen in der Existenz voranging; aber nachdem die Anmassung Beider hervorgetreten, dass all sein Gebot ihnen zukomme, hatten sie bereits die Gottheit für sich in Anspruch genommen.

Das ist der Polytheïsmus, welchen der Mutakallim dem Szâbi als Consequenz zieht. Dadurch nemlich, dass er beansprucht, er nehme in den Persönlichkeiten dasjenige an, wodurch das Bedürfniss der Schöpfung erfüllt wird, ist er durch die Anordnung zu seinem Kunstwerk zurückgekehrt und beruht die Leitung auf seinem Machwerk, und es ist das Gebot da, dass zu diesem Thun nothwendig vorzuschreiten sei, während es doch nothwendig ist, sich davon zu enthalten, was das Gebot anbetrifft, dem Gebote Gottes gegenüber, und der Vermittler darin der Vermittler des Gebotes ist, — es ist also Polytheïsmus; da Gott auf ihn keine Herrschaft herabgesandt und für ihn kein Zeugniss und keinen Beweis irgendwie aufgestellt hat, und da die Bestimmungen, woran er sich hält, auf Gestalten des Himmelskreises beruhen, deren Beobachtung menschliche Kraft nie erreicht, und wobei es nicht zweifelhaft ist, dass der ganze Himmelskreis jeden Augenblick verändert wird durch Veränderung eines seiner Theile, so dass die (ganze) Lage und Gestalt verändert wird, insofern er in der Vergangenheit nicht diese Gestalt gehabt hat [232] und zu dieser Lage in der Zukunft nicht zurückkehren wird; und wann soll der Beurtheilende bei den Veränderungen der Lagen stehen bleiben, dass seine Kunstarbeit bei den Personen und Götzenbildern eine richtige werde? Sobald aber seine Kunstarbeit nicht die richtige wird, wie kann das

Bedürfniss erfüllt werden? Es wird ja stets das Bedürfniss vor denjenigen gebracht, vor welchen die Bedürfnisse nicht zu bringen sind, und er ist somit ein vollständiger Polytheïst geworden.

Was nun die zweite Methode anbetrifft, so besteht sie in der Aufstellung des Beweises für die Annahme der (rechtgläubigen) Lehre, und der Mutakallim der Rechtgläubigen hat dabei zwei Wege. Der eine ist der, dass er von dem Gebote Gottes zur Erfüllung der Bedürfnisse der Schöpfung herabsteigt, der zweite der, dass er von den Bedürfnissen der Schöpfung zur Annahme des Gebotes Gottes hinaufsteigt, dann die Gestalten für jeden herausbringt. Der *erste* Weg. Der rechtgläubige Mutakallim sagt: Der Beweis dafür steht fest, dass Gott der Schöpfer der Creaturen und der Versorger seiner Verehrer ist, und dass er der Herrscher ist, welchem die Herrschaft und das Reich zukommt; die Herrschaft besteht darin, dass ihm über seine Verehrer Gebot und freies Schalten und Walten zusteht; und das will sagen, dass, wenn die Bewegungen der Verehrer in freiwillige und unfreiwillige eingetheilt sind, dem Herrscher nothwendigerweise in dem, was von jenen durch freie Wahl ihrerseits geschieht, Bestimmung und Gebot zukommt, und dass derselbe in dem, was von jenen ohne freien Willen geschieht, nothwendigerweise freies Schalten und Walten und die Anordnung hat. Es ist aber bekannt, dass nicht ein Jeder die Bestimmung des Schöpfers und sein Gebot kennt, es ist also Einer nothwendig, welchem er die Bekanntmachung seiner Bestimmung und seines Gebotes unter seinen Verehrern besonders auftrage, und dieser Eine muss von menschlichem Geschlechte sein, damit er dasselbe mit seinen Bestimmungen und seinen Geboten bekanntmache, und es ist nothwendig, dass er von Seiten Gottes mit anerschaffenen Zeichen ausgerüstet sei, nemlich freiem Schalten und Walten und die Anordnung betreffenden Bewegungen, welche er bei der Vertheidigung dessen, was er für sich in Anspruch nimmt, nach seiner Willkür eintreten lässt, damit jene Zeichen

für seine Wahrhaftigkeit beweisen, indem sie die Stelle der Bewahrheitung durch das Wort einnehmen. Wenn dann seine Wahrhaftigkeit festgestellt ist, muss man ihm in Allem, was er spricht und thut, folgen, aber es ist nicht nothwendig Alles, was er befiehlt und was er verbietet, zu wissen, da nicht jede menschliche Kraft alles Wissen erreicht. Dann unterstützt die mächtige Offenbarung von Seiten Gottes seine Bewegungen im Denken, Sprechen und Handeln [233] durch die Richtigkeit in den Gedanken, die Wahrheit in den Worten und die Güte in den Handlungen, so dass er auf einer Seite den Menschen gleicht, das ist die Seite der (äussern) Form, auf der anderen Seite inspirirt ist, das ist die Seite des Sinnes und der (inneren) Wirklichkeit: „Sprich! Lob sei meinem Herrn, bin ich denn etwas Anderes als ein Mensch, ein Gesandter?" (Sur. 17, 95), dass er auf der einen Seite der Gattung des Menschen entspricht, und auf der anderen Seite der Gattung der Engel entspricht, durch die Verbindung beider aber beide Gattungen übertrifft, so dass er durch seine Menschlichkeit über der Menschlichkeit der einen Gattung, was das Temperament und das Vorbreitetsein betrifft, und seine Engelschaft über der Engelschaft der anderen Gattung steht, was das Aufnehmen und die Leitung betrifft; er irrt also nicht und führt nicht irre auf Seiten der Menschlichkeit, und er weicht nicht ab vom Rechten und überschreitet nicht das Maass auf Seiten der Geistigkeit. Es ist aber schon bewiesen, dass das Gebot Gottes Eines ist, worin es keine Vielheit und keine Theilung giebt „Unser Gebot ist nur Eines" (Sur. 54, 50), nur dass es einmal in das Gewand des arabischen Ausdrucks, das andere Mal in das Gewand des hebräischen Ausdrucks gekleidet ist, so dass der Ausgangspunkt Einer und das Offenbarwerden ein mehrfaches ist. Die Offenbarung ist das Hineinwerfen des Einen in das Andere mit Schnelligkeit, so dass der dazu verordnete Geist mit einem Schlage, ohne Zeitdauer „wie im Augenblick" (Sur. 16, 79) inspirirt und in seiner reinen Seele die Form

des inspirirten Inhalts gestaltet wird, wie in dem glänzenden Spiegel die Form des Gegenüberstehenden sich abbildet; und man gebraucht davon einen doppelten Ausdruck, entweder der erfasste Inhalt hat sich mit seiner Seele verbunden, das sind die *Verse des Korân*, oder man bezeichnet denselben als seine Seele, das sind die *Mittheilungen* der Prophetie, und dieses Alles geschieht vermittelst der geistigen Seite von ihm. Es stellt sich ihm aber auch das geistige Engelwesen nach der Gestalt des Menschen dar, wie *ein* Begriff durch verschiedene Ausdrucksweisen und *eine* Gestalt in den mannigfachen Spiegeln dargestellt wird oder mehrfache Schatten *einer* Person eignen, so dass es mit ihm in dem Sinne vernehmbarer Rede spricht und ihm in sichtbarer Gegenwart vor Augen tritt, und das geschieht vermittelst der körperlichen Seite von ihm. Und wenn die Offenbarung ihm (wieder) entzogen ist, wird die (göttliche) Unterstützung und die Fehllosigkeit ihm nicht entzogen, so dass sie ihm in seinem Denken den richtigen Stand und in seinen Worten die richtige Leitung und in seinen Handlungen den guten Erfolg giebt. Das Eintreten der Offenbarung in der angegebenen Weise und das Herabkommen des Engels nach der festen Reihenfolge werdet ihr nicht fortbringen, o Volk der Szâbia; denn eurer Ansicht nach ist Hermes, der Grosse, zur Geisterwelt emporgestiegen, so dass er in ihre Reihe aufgenommen ist; und wenn das Hinaufsteigen des Menschen zu denken ist, warum soll nicht das Herabkommen des Engels zu denken sein? Und wenn es wahr ist, dass er die Hülle der Menschlichkeit abgelegt hat, warum [234] soll es nicht möglich sein, dass der Engel die Hülle der Menschlichkeit anlegt? Die *Rechtgläubigkeit* bestand also in der Annahme, dass die Vollkommenheit in dieser Hülle, nemlich der Hülle der Menschlichkeit, vorhanden ist, der *Sabäismus* in der Annahme, dass die Vollkommenheit in dem Ablegen jeder Hülle liegt; dann förderte sie das aber nicht weiter, bis sie erstens die Hülle der *Behausungen* annahmen, zweitens

dann die Hülle der *persönlichen Gestalten* und *Götzenbilder*. Das Haupt der Rechtgläubigen (Abraham) aber hat, indem er sich von den Behausungen und den persönlichen Gestalten lossagte, also gesprochen: „ich sage mich von eurem Götzendienste los; ich wende mein Antlitz zu demjenigen, der Himmel und Erde geschaffen hat, als rechtgläubiger Mann, und ich gehöre nicht zu den Götzendienern" (Sur. 6, 79).

Der *zweite* Weg, welcher in dem Aufsteigen von dem Bedürfnisse der Menschen zur Annahme des Gebotes Gottes besteht. Der rechtgläubige Mutakallim sagt: da das Menschengeschlecht einer Gemeinschaft der Ordnung gemäss bedarf und diese Gemeinschaft nur vermittelst Bestimmungen und Satzungen über die Bewegungen und Handlungen derselben herzustellen ist, dass Jeder bei der ihm zugemessenen Gränze, welche er nicht zu überschreiten hat, stehen bleibe, so ist es nothwendig, dass unter ihnen ein Gesetz vorhanden sei, welches ein Gesetzgeber ertheilt hat, und worin die Satzungen Gottes über die Bewegungen und seine Bestimmungen über die Handlungen klar enthalten sind, damit der Zwiespalt und die Trennung dadurch aufgehoben und die Gemeinschaft und die Vereinigung vermittelst desselben zu Stande komme. Da dieses Bedürfniss aber ein dem Menschengeschlechte mit Nothwendigkeit inhärirendes ist, so muss nothwendigerweise derjenige, dessen man bedarf, auftreten, insofern sein Verhältniss zu jenen das Verhältniss des Reichen und des Armen, des Gebers und des Bittenden, des Herrschers und des Untergebenen ist; denn wenn alle Menschen Herrscher wären, würde es überhaupt keinen Herrscher geben, sowie wenn Alle Untergebene wären, kein Untergebener da wäre. Diese Person verbleibt aber nicht, so lange als die Zeit dauert, und ihr Lebensalter kommt dem Lebensalter der Welt nicht gleich, daher nehmen die Weisen seines Volkes seine Stellung ein und die an seinem Gesetze Haltenden erben sein Wissen, damit seine Regel und sein Weg fortbestehe und seine Leuchte über die Schöpfung

fortleuchte, so lange die Welt steht. Das Wissen wird durch Vererbung fortgepflanzt, aber die Prophetie wird nicht vererbt, das Gesetz ist die Hinterlassenschaft der Propheten und die Wissenden sind die Erben der Propheten.

Sz.: Die Menschen sind einander in der wirklichen Beschaffenheit der Menschlichkeit und Körperlichkeit gleich, und es umfasst sie *eine* Definition, nemlich die des vernunftbegabten sterblichen Thierwesens. Auch die Seele und Vernunft ist bei den Einzelnen der Substanz nach gleich; die Definition der Seele in dem Sinne, in welchem der Mensch [235], das Thier und die Pflanze gemeinsam daran Theil haben, ist die, dass sie die Vollendung eines von der Natur stammenden, als Werkzeug dienenden, der Möglichkeit nach mit Leben begabten Körpers ist; in dem Sinne aber, in welchem das Menschengeschlecht und die Engel gemeinsam daran Theil haben, ist es eine unkörperhafte Substanz, nemlich die Vollendung des Körpers, das ihn von einem vernünftigen d. i. geistigen Principe aus, nach freiem Willen Bewegende, der Wirklichkeit oder der Möglichkeit nach, so dass der Zustand der Wirklichkeit nach der Engelsseele eignet und der Zustand der Möglichkeit nach der Antheil der Menschenseele ist. Was aber die Vernunft betrifft, so ist sie eine Kraft oder Form für diese Seele, welche dazu eingerichtet ist, die von dem materiellen Stoffe abstrahirten Wesenheiten der Dinge aufzunehmen und die Menschen sind in Betreff ihrer von Anfang in gleicher Lage, die Verschiedenheit ist allein auf zweierlei zurückzuführen; das Eine davon ist etwas durch Naturnothwendigkeit Gesetztes, und das kommt von Seiten des Temperamentes, welches zur Aufnahme der Seele eingerichtet ist; das Andere ist etwas mit dem freien Willen Verknüpftes, und das kommt von Seiten der Anstrengung, welche auf die Aufhebung der materiellen Hüllen und die Reinigung der Seele von dem Roste verwandt wird, der die Einbildung der intelligibelen Gestalten verhindert, so dass, wenn die Anstrengung

zur äussersten Grenze der Vollkommenheit gelangt wäre, die Fortschritte gleich wären und die Satzungen (für dieselben) gleichlauten würden, ein Mensch also vor dem Anderen durch die Prophetie keinen Vorzug hätte, und Keiner mit der Führung über den Anderen beauftragt sein würde.

R.: Die Gleichheit und das ähnliche Verhältniss bei den körperlichen und menschlichen Formen ist unzweifelhaft etwas Zuzugestehendes, der Streit zwischen uns besteht allein über die Seele und die Vernunft (νοῦς) fort. Unserer Ansicht nach nemlich stehen die Seelen und die Vernunft der Einzelnen im Gegensatze und in Rangordnung, und uns liegt es ob, dieses dem Gange eurer Definitionen gemäss und dem Geschmacke unserer Grundlehren entsprechend klar zu machen. Was nun eure Behauptung betrifft, dass die Seele eine unkörperhafte Substanz, nemlich die Vollendung des Körpers, das ihn mit freiem Willen Bewegende sei und zwar, wenn der Ausdruck Seele vom Menschen und vom Engel gebraucht wird, aber die Vollendung eines von der Natur stammenden, als Werkzeug dienenden, der Möglichkeit nach mit Leben begabten Körpers sei, wenn der Ausdruck vom Menschen und vom Thiere gebraucht wird, so habt ihr den Ausdruck Seele zu einem Worte gemacht, welches einen mehrfachen Sinn in sich schliesst, und habt zwischen thierischer Seele, menschlicher Seele und Engelseele unterschieden, warum habt ihr nicht ein drittes Theilungsglied hinzugefügt, nemlich die Prophetenseele, so dass sie von der Engelseele unterschieden wird, wie die Engelsseele von der menschlichen Seele? Denn eurer Meinung nach eignet das vernünftige Princip der Möglichkeit nach dem Menschen und das geistige Princip der Wirklichkeit nach dem Engel, so dass diese Beiden in dieser Beziehung verschieden sind [236]; und insofern der natürliche Tod den Menschen überkommt, aber nicht den Engel trifft, und das eine andere Unterscheidung abgiebt, so mag doch bei der Prophetenseele eine ähnliche Rangordnung eintreten. Was dann die Vollen-

dung betrifft, welcher ihr euch zugewandt habt, so wird sie nur eine Vollendung für den Körper sein, sobald die freie Wahl des Bewegenden eine lobenswerthe ist, wenn aber die freie Wahl desselben eine in jeder Beziehung tadelnswerthe ist, so wird die Vollendung zur Mangelhaftigkeit und es tritt dann der Gegensatz zwischen der guten Seele und der schlechten Seele ein, so dass die eine von Beiden auf die Seite der Engelschaft und die andere auf die Seite des Satans kommt, und der angegebene Gegensatz entsteht, gleichwie die angegebene Rangordnung entstanden ist. Die Verschiedenheit nemlich durch die Möglichkeit und die Wirklichkeit ist eine Verschiedenheit, welche durch die Rangordnung entsteht, und die Verschiedenheit durch die Vollendung und die Mangelhaftigkeit, durch das Gute und das Schlechte ist eine Verschiedenheit, welche durch den Gegensatz hervorgebracht wird. Es geht also die Gleichheit zu Grunde und man darf nicht die Meinung hegen, die Verschiedenheit zwischen der guten und der schlechten Seele sei eine durch die Accidenzen hervorgebrachte Verschiedenheit, denn die Verschiedenheit zwischen der Engelseele und der Teufelseele ist eine Verschiedenheit der Art nach, gleichwie die Verschiedenheit zwischen der Menschenseele und der Engelseele eine Verschiedenheit der Art nach ist. Wie sollte es auch nicht so sein, da die Verschiedenheit hier durch die Möglichkeit und die Wirklichkeit, dort durch das Gute und das Schlechte entsteht? Und das liegt in der Anlage; das Gute nemlich ist etwas von Natur Eingepflanztes d. i. ein durch den Grund der Naturanlage möglich Gemachtes, und gleicherweise ist das Böse etwas von der Natur Stammendes und Eingepflanztes, ich meine nicht das (wirkliche) Thun des Guten und das Thun des Bösen, denn die Naturanlage und das darauf beruhende Thun sind verschiedene Dinge. Es ist also eine richtige Annahme, dass hier eine den Leib bewegende, in Betreff des freien Willens von einem geistigen Principe her, sei es der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach,

auf das Gute gerichtete Seele vorliegt, nemlich die Vollendung des Körpers, (selbst) kein Körper; und dass hier eine den Leib bewegende, in Betreff des freien Willens von einem vernünftigen Principe aus, sei es der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach, auf das Schlechte gerichtete Seele vorliegt, nemlich die Mangelhaftigkeit des Körpers, (selbst) kein Körper. Es soll aber deine Natur durch dergleichen, was der rechtgläubige Mutakallim anführt, nicht zurückgestossen werden — er hat es nur aus dem Meere geschöpft und nicht aus dem Felsen gehauen — denn vielleicht unterstützt er dich nicht darin, dass der Mensch eine Art ist von den Arten, und dass die Verschiedenheit dabei auf die Accidenzen und Konsequenzen kommt, sofern er vielmehr bei den menschlichen Seelen eine substantielle Verschiedenheit annimmt, dass also eine von der anderen [237] durch im Wesen begründete Unterschiede, nicht durch accidentielle Konsequenzen unterschieden ist. Gleichwie nemlich die Verschiedenheit durch die Möglichkeit und die Wirklichkeit bei der menschlichen Seele und der Engelseele eine substantielle Verschiedenheit ist, welche eine Verschiedenheit der einen Art von der anderen Art nothwendig macht, wenngleich das Wort *vernünftige Seele* sie (beide) umfasst und der wesentliche Unterschied in der Möglichkeit und der Wirklichkeit besteht, so wenden wir die gleiche Behauptung auf Seelen an, welche die Kraft eines eigenthümlichen Wissens, die Kraft eines eigenthümlichen Handelns, die Kraft des Guten und die Kraft des Schlechten haben; Vollendung aber in allgemeiner Bedeutung ist der Grund des Guten, und Mangel in allgemeiner Bedeutung ist der Grund des Schlechten.

Was dann dasjenige anbetrifft, was der sabäische Mutakallim von der Begriffsbestimmung der *Vernunft* vorgebracht hat, dass sie eine Kraft oder Form für die Seele sei, welche eingerichtet ist, die von den materiellen Stoffen abstrahirten Wesenheiten der Dinge aufzunehmen, so umfasst dieselbe weder nach seiner eigenen

noch nach der Ansicht des Rechtgläubigen die gesammte Vernunft, sondern sie begreift lediglich die *hylische Vernunft* in sich. Wo bleibt also die *spekulative Vernunft*, deren Begriffsbestimmung darin besteht, dass sie eine Kraft für die Seele ist, welche die Wesenheiten der universellen Dinge von Seiten der Universalität aufnimmt? Wo die *handelnde Vernunft*, welche als eine Kraft für die Seele zu bestimmen ist, nemlich als das Princip der Bewegung für die *begehrende Kraft* zu demjenigen hin, was dasselbe von den partiellen Dingen eines geordneten Zieles wegen erwählt? Wo die Vernunft als *angeeignete Eigenschaft* d. i. die vollendete Ausbildung der *hylischen Kraft*, so dass sie der Wirklichkeit (der Vernunft κατ' ἐνέργειαν) nahe kommt? Wo die Vernunft der *Wirklichkeit nach* d. i. die vollendete Ausbildung der Seele vermittelst irgend einer Form oder einer intelligibelen Form, so dass jene, so oft sie will, dieselbe denkt und der Wirklichkeit nach gegenwärtig sein lässt? Wo die *erworbene Vernunft*, d. i. eine Wesenheit, welche von der Materie abstrahirt, in der Seele auf dem Wege der Entstehung von aussen her eingebildet ist? Wo die *immateriellen Intelligenzen*, das sind von der Materie freie Wesenheiten? Wo die *wirkende Vernunft*, welche doch, insofern sie *Vernunft* ist, eine formbegabte Substanz ist, deren Wesen eine in ihrem (eigenen) Wesen, nicht durch Abstraktion eines Anderen von der Materie und den Schlacken der Materie reine Wesenheit und zwar die Wesenheit alles Existirenden ist; insofern sie aber *wirkend* ist, eine Substanz mit der angegebenen Eigenschaft ist, deren Sache es ist, die *hylische Vernunft* von der Möglichkeit zur Wirklichkeit dadurch überzuführen, dass sie über ihr (ihr Licht) aufgehen lässt. Es umfasst also (obige Begriffsbestimmung nur) eine Art der (mannigfachen) Vernunft, diese verschiedenen Formen der Vernunft aber haben ohne Widerrede verschiedene Begriffsbestimmungen und abweichende Unterscheidungsmerkmale, wie du gehört hast: so theile mir denn mit, du weiser Mutakallim, wozu du erstlich deine Vernunft rechnest und ob [238] du damit zufrieden bist,

dass man dir sagt, das Fortschreiten der Vernunft (der Einzelnen) geschehe in gleicher Weise, so dass deine Vernunft im Zustande der Wirklichkeit und des wirklichen Gebrauches gleich der Vernunft eines Anderen im Zustande der Möglichkeit und der blossen Anlage sei, ja sogar die Anlage deiner Vernunft, um den intelligibelen Inhalt aufzunehmen, gleich der Anlage eines Trägen, in Irrthum Befangenen sei, dem die Denkkraft keinen Nutzen bringt und von dessen Vernunft die Einbildungskraft nicht gesondert ist, sowie von seiner Einbildungskraft der Sinneneindruck nicht gesondert ist? Wenn nun die Fortschritte in gleicher Weise geschehen, so giebt es diese Rangordnung bei den einzelnen Theilen nicht; wenn du aber eine Rangordnung für die verschiedenen Formen der Vernunft annimmst, so muss man nothwendig beim Heraufsteigen zu einer Stufe der (gänzlichen) Selbstständigkeit und des (freien) Gebrauches (der Vernunft) gelangen, und beim Hinabsteigen auf eine Stufe der (blossen) Anlage und der Unterstützungsbedürftigkeit herabkommen. Ist ferner nicht in ihrer Art Etwas vorhanden, welchem die Anlage gänzlich mangelt, so dass es den Schein hat, als sei es Vernunft, und ist doch keine? Was dann die Art anbetrifft, welche man für die *Satane* annimmt, gehört sie zu der Zahl derer, welche wir angegeben haben oder geht sie darüber hinaus? Wenn du nemlich die Definition des *Engels* gegeben hast, dass er eine einfache, mit Leben begabte, vernünftig-geistige, den Tod nicht erleidende Substanz ist, welche der Vermittler zwischen dem höchsten Schöpfer und den himmlischen wie irdischen Körpern ist, und seine Theile so aufgezählt hast, dass ein Theil von ihm geistig, ein anderer seelisch, und ein dritter etwas Sinnliches ist, so ist es eine nothwendige Konsequenz für dich von Seiten des Gegensatzes, dass du die Definition des *Satans* als Gegensatz zu dem, was du von der Definition des Engels gesagt hast, angiebst und gleicherweise seine Theile und Arten aufzählst; und von Seiten der Rangordnung ist eine Konsequenz für dich, dass du die Definition des

Menschen als Gegensatz zu dem, was du von der Definition des Engels angegeben hast, hinstellst und ebenso seine Theile und seine Arten zählst, dass also ein Theil der Menschen lediglich etwas durch die Sinne Wahrnehmbares, und ein anderer ungeachtet seiner Existenz als sinnlich Wahrnehmbares etwas Geistiges, Seelisches, Vernünftiges ist, und das ist die *Stufe der Prophetie*; derjenige also, welcher Vernunft ist, handelt vom Sinne aus, und derjenige, welcher Sinn ist, handelt von der Vernunft, der aus Temperamenten zusammengesetzten Seele, dem durch die Seele getragenen Temperamente, dem mit einem Körper begabten Geiste und dem mit einem Geiste begabten Körper aus; lass den Kalâm des grossen Haufens und meine nicht, dieses sei das Letzte!

Sz.: Ihr habt uns die Unhaltbarkeit davon, dass die (verschiedenen Formen) der Vernunft und die Seelen einander gleich seien, und dass eine Rangordnung und ein Gegensatz dabei anzunehmen sei, vor Augen gestellt; und unzweifelhaft muss derjenige, welcher die Rangordnung zugiebt, konsequenterweise das Folgeleisten zugeben. Theilt uns also mit, welches die Stufe der Propheten in Beziehung zu der Art des Menschengeschlechtes und welches [239] ihre Stufe in Verhältniss zu den Engeln, den Dschinnen und den übrigen existirenden Wesen ist? Ferner, welches die Stufe des Propheten bei dem höchsten Schöpfer ist? Unserer Ansicht zufolge nemlich stehen die geistigen Wesen auf der höchsten Stufe von allen existirenden Wesen und sie sind die der göttlichen Majestät am nächsten Kommenden und die vor ihm Geehrtesten; euch aber sehen wir bald behaupten, dass der Prophet von dem geistigen Wesen Unterweisung erhalte, bald sehen wir euch behaupten, dass das geistige Wesen vom Propheten das Wissen empfange.

R.: Der Kalâm über die Stufenreihe ist schwierig, und wie kann derjenige, welcher selbst keine von den Stufen erreicht hat, ihre Theile vollständig angeben? Allein wir wissen, dass seine (des Propheten) Stufe in

Beziehung zu uns gleich ist unserer Stufe in Beziehung zu denjenigen in dem Thiergeschlechte, welche unter uns stehen. Wie wir also die Namen der existirenden Dinge wissen, die Thiere sie aber nicht wissen, so kennen jene (die Propheten) die Eigenthümlichkeiten der Dinge und ihre inneren Eigenschaften, ihren Nutzen und ihren Schaden, und die mannigfache Art und Weise der Vortheile bei den Bewegungen, und ihre Bestimmungen und ihre Theile, wir aber kennen sie nicht. Gleichwie das Menschengeschlecht durch Bezähmung Herrscher über das Thier ist, so sind die Propheten vermittelst der Leitung Herrscher über die Menschen; und gleichwie die Bewegungen der Menschen die Kräfte der Thiere übersteigen, so übersteigen die Bewegungen der Propheten die Kräfte der Menschen, denn die Thiere vermögen nicht zu den Bewegungen des Denkens zu gelangen, um das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und nicht zu den Bewegungen des Sprechens zu gelangen, um die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden, und nicht zu den Bewegungen des Handelns zu gelangen, um das Gute von dem Schlechten zu unterscheiden, und es mangelt ihnen die vernünftige Unterscheidung in der Wirklichkeit und sie haben nichts diesen Bewegungen Aehnliches der Wirklichkeit nach; so ist es auch mit den Bewegungen der Propheten bestellt, denn ihr Denken hat in Betreff des Endes keine Gränze und die Bewegungen ihrer Gedanken geschehen auf den Stationen der Heiligkeit, wozu menschliche Kraft nicht ausreicht, so dass durch sie für mich mit Gott Frieden gemacht wird für die Zeit, in welcher ein hochgeehrter Engel und ein gesendeter Prophet mir nicht zu Gebote steht; und in gleicher Weise ist es mit ihren Bewegungen im Sprechen und Handeln, deren äusserste Ordnung und vollkommen nach den Regeln der anerschaffenen Anlage geschehenden Verlauf die Bewegung keines Menschen erreicht. Sie nehmen den obersten Rang ein und stehen auf der höchsten Stufe von den Stufen aller existirenden Geschöpfe. Sie haben also ein Wissen inne,

welches der Herr ihnen, keinem Anderen [240] von den Engeln und Geisterwesen offenbart hat, so dass sein (des Propheten) Zustand im Anfange der Zustand des *Lernens* ist, „es hat ihn das ein Gewaltiger an Kraft gelehrt" (Sur. 53, 5), und sein Zustand am Ende der Zustand des *Lehrens* ist, wie es in Betreff Adam's heisst: „lehre sie ihre Namen kennen" (Sur. 2, 31), als es sich um den Anfang des Bekanntwerdens und der Offenbarung handelte, so dass er sah, wie der Zustand beim Ende des Bekanntwerdens beschaffen sein würde. Was aber ihre (der Propheten) Beziehung zur Majestät der Heiligkeit betrifft, so ist es ein eigenthümlicher Gottesdienst „Sprich, wenn der Barmherzige einen Sohn hätte, so würde ich der Erste seiner Anbeter sein" (Sur. 43, 81). Sprechet, wir seien dienende Sklaven und behauptet über unseren Vorzug, was ihr wollt, ihr richtigster Name und der ihnen eigenthümlichste Zustand ist ohne Zweifel *sein* (*Gottes*) *Diener* und *sein Gesandter*, wie wenn die ihren Persönlichkeiten für Gottes Majestät eigenthümlichste Bezeichnung (der Ausdruck) *Gott* Ibrâhîm's, *Gott* Ismâîl's und Isħak's, *Gott* Mûsa's und Hârûn's, *Gott* 'Îsa's, *Gott* Muħammad's wäre, so dass wie die Gottesverehrung in Betreff der Beziehung theilweise allgemein, theilweise speciell ist, gleicherweise der Unterweisung der Schöpfung in Betreff der Gottheit und der Gottesherrlichkeit, und der Offenbarung an die Gottesverehrer im Besonderen zum Theil die Allgemeinheit des Herrn der Welten angehört, zum Theil die Besonderheit des Herrn Mûsa's und Hârûn's angehört.

Das ist der Beschluss der Glaubenssysteme der Szâbia und der *Rechtgläubigen*, und in den Sätzen, welche zwischen beiden Partheien vorgekommen sind, findet sich Nutzenbringendes ohne Zahl. Im Geiste giebt es noch manche Ecke, welche ich auszufüllen wünschte und im Herzen manches Geheimniss, das ich offenbaren möchte, aber ich wende mich davon zur Angabe der Weisheitssprüche des Hermes, des *Grossen*, nicht, weil er zu den Sekten der Szâbia gehört, das sei ferne, sondern

weil seine Weisheitssprüche zu demjenigen gehören, was für die Bekräftigung der Lehre der Rechtgläubigen, dass die Vollendung in den menschlichen Persönlichkeiten anzunehmen sei, und für die Nothwendigkeit der Behauptung, dass den göttlichen Gesetzen Folge zu leisten sei, im Gegensatze zu den Lehren der Szâbia beweist.

Zweites Kapitel.

Weisheitssprüche des Hermes, des *Grossen,*

des Gepriesenen in seinen Thaten, des Wohlgefälligen in seinen Worten, welcher zu den *grossen* Propheten gezählt wird. Man sagt, er sei Idrîs, der Prophet, und er sei es, welcher den *Zeichen des Thierkreises* und den *Planeten* die Namen gegeben und sie in ihren *Quartieren* angeordnet und für sie die *Höhe* und den *niederen* (*gedrückten*) *Stand*, die *Erdferne* und die *Erdnähe*, die *Aspekten* in *Gedritt-*, *Gesechst-* und *Geviertschein* (△ ✱ □), die *Opposition* und die *Konjunktion*, die *rückläufige* und die *rechtläufige Bewegung* festgesetzt und [241] die *Aequation* der Sterne und ihre *Rektifikation* auseinandergesetzt hat; und was die auf diese Konjunktionen bezüglichen Annahmen betrifft, so sind sie nach der Ansicht Aller ohne Beweisführung (entstanden). Die Inder aber und Araber haben eine andere Methode bei den Annahmen, welche sie von den Eigenthümlichkeiten der Sterne, nicht von ihrer Natur in Erfahrung gebracht und für die Fixsterne, nicht für die Wandelsterne angenommen haben.

Man sagt, Âdsîmûn (*Agathodaemon*) und Hermes seien Schîth (*Seth*) und Idrîs (*Henoch*) gewesen; es geben aber die Philosophen die Ueberlieferung von Âdsîmûn, dass er gesagt habe, die ersten Elemente seien *fünf* gewesen: der *Schöpfer*, die *Vernunft*, die *Seele*, der *Raum* und die *Leerheit* und darnach seien die zusammengesetzten Dinge entstanden; von Hermes je-

doch wird das nicht überliefert. **Hermes** sagt: die erste Pflicht für den Mann, der durch seine Naturanlage den Vorzug verdient, seines Ursprungs wegen zu preisen, in seinem gewohnten Thun wohlgefällig ist und bei seinem Ende Hoffnung hat, ist Verehrung Gottes und Dankbezeigung gegen ihn für seine Erkenntniss, und darnach ist es in Betreff des Gesetzes seine Pflicht ihm zu gehorchen und es anzuerkennen, in Betreff der Herrschaft ist die Ermahnung und die Unterwerfung seine Pflicht, in Betreff seiner Seele ist das Studium und die Anstrengung, das Thor der Glückseligkeit zu öffnen, seine Pflicht, und in Betreff seiner Freunde ist es seine Pflicht, Liebe für sie zu hegen und mit Wohlthaten für sie rasch bei der Hand zu sein. Wenn er aber diese Grundlagen festgestellt hat, bleibt nichts für ihn übrig, als die Abwehrung des Verderbens vom Volke und die Annehmlichkeit des Umganges durch freundliches Wesen. Seht, ihr Volk der **Szâbia**, wie er (Hermes) die Sache der (göttlichen) Sendung hochgestellt hat, dass er den Gehorsam gegen den Gesandten, den er mit dem Ausdruck Gesetz bezeichnet, der Erkenntniss Gottes an die Seite gesetzt hat, und dabei nichts von der Verehrung der geistigen Wesen erwähnt und sie nicht aufgenommen hat, wenn sie gleich zu den Pflichten zu rechnen ist. Als er gefragt wurde, wodurch ein gutes Urtheil der Menschen über Jemand bewirkt werde, antwortete er: dadurch, dass er ihnen anständig begegnet und ihnen eine gute Behandlung angedeihen lässt. Er sagt: die Liebe der Brüder ist nicht der Hoffnung eines Nutzens oder der Abhaltung eines Schadens wegen da, sondern des Friedens in ihm (dem Menschen) und seiner Naturanlage wegen. Er sagt: das vorzüglichste Gut im Menschen ist die Vernunft, und die angemessenste Sache, dass die gute Handlung den Thäter derselben keine Reue darüber empfinden lässt; das Vornehmlichste, dessen man bei der Leitung der Angelegenheiten bedarf, ist der Eifer, und die finsterste Finsterniss die Unwissenheit, die verderblichste Sache die Begierde. Er sagt:

das Vorzüglichste der Frömmigkeit ist dreierlei: das Festhalten der Wahrheit im Zorne, die Mildthätigkeit bei [242] dürftigen Umständen und die Verzeihung bei der Macht. Er sagt: Derjenige, welcher seine eigenen Fehler nicht erkannt hat, hat keine Macht über sich selbst; ferner: der Unterschied zwischen dem Vernünftigen und dem Unwissenden ist der, dass dem Vernünftigen seine Rede Vortheil, dem Unwissenden seine Rede Nachtheil bringt. Ferner: es geziemt dem Vernünftigen nicht, dreierlei Leute gering zu achten, den Herrscher, die Weisen und die Brüder; denn wer den Herrscher geringachtet, dessen Leben ist verwirkt, wer die Weisen geringachtet, um dessen Glauben ist es geschehen, wer die Brüder geringachtet, dessen Mannheit ist vernichtet. Er sagt: den Tod geringzuschätzen ist ein Vorzug der Seele. Er sagt: des Mannes wahre Bestimmung ist, sich Weisheit zu erwerben, und in seinem Inneren obenan zu stellen, damit er nicht zittere vor den Unglücksfällen, welche ein gemeinsames Loos der Guten sind, und damit ihn nicht der Hochmuth ergreife über die hohe Stellung, welche er erreicht, und er Keinem seine Lage zum Vorwurfe mache, und Reichthum und Herrschaft in ihm keine Veränderung hervorbringe, und damit er die Gedanken seines Innern und das Wort seiner Zunge in Uebereinstimmung bringe, so dass sie nicht von einander unterschieden sind, und seine Regel das sei, worin kein Fehler vorhanden, und sein Glaube das, wobei keine Verschiedenheit herrscht, und sein Beweis das, was nicht zu widerlegen ist. Er sagt: die nutzenbringendsten Dinge für den Menschen sind Genügsamkeit und Zufriedenheit, die schädlichsten aber Begehrlichkeit und Reizbarkeit, denn alle Freuden haben ihren Grund nur in der Genügsamkeit und der Zufriedenheit, alles Leid aber entsteht durch Begehrlichkeit und Reizbarkeit. Man berichtet von ihm aus dem, was er geschrieben hat, dass der Grund der Verirrung und des Verderbens für die, welche es trifft, der sei, dass das Gute in der Welt (von ihnen) der Gnade Gottes und seinen Liebesgaben zugerechnet werde, das

Böse aber und das Verderben nicht dem Thun des Satans und seinen hinterlistigen Handlungen zugerechnet werde; derjenige nun, welcher gegen seinen Bruder eine Unredlichkeit begehe, sei vor den Folgen derselben nicht sicher, so dass ihm dafür vergolten werde, wie sollte er dann von der grössten Unredlichkeit gegen Gott, ihn als Grund des Bösen zu setzen, sicher davon kommen, da er doch die Fundgrube des Guten sei? Er sagt: das Gute und das Böse gelangen unzweifelhaft zu denen, die es verdienen, so dass Glück und Wehe den treffen, durch welchen und durch wessen Hilfe Beide zu demjenigen gelangen, welchen sie erreichen. Er sagt: die fortdauernde Liebe, welche durch nichts unterbrochen wird, besteht in zweierlei; das Erste ist die Selbstliebe des Mannes in Sachen seiner ewigen Glückseligkeit und seine Bethätigung derselben durch richtiges Wissen und heilbringende Thaten, das Zweite seine Liebe zu seinem Bruder in wahrem Glauben, denn ein solcher begleitet seinen Bruder in der Welt durch seinen Körper und in jener Welt durch seinen Geist. Er sagt: der Zorn ist der Herr [243] der Unmenschlichkeit und die Begehrlichkeit ist der Herr der Armuth und sie Beide erzeugen alle Schlechtigkeit, verderben jeden Körper und führen jeden Geist ins Verderben. Ferner: Jedes Ding kann verändert werden, nur nicht die anerschaffene Natur, für jedes Ding ist Verbesserung möglich, nur nicht für die schlechte Naturanlage, Alles kann aufgehoben werden, nur nicht die (göttliche) Vorherbestimmung. Ferner: Unwissenheit und Thorheit sind für die Seele, was Hunger und Durst für den Körper sind, denn jene sind Leerheit der Seele und diese Leerheit des Körpers. Ferner: die wohlgefälligste Sache bei den Bewohnern des Himmels und der Erde ist eine wahrhaftige Zunge, welche mit Gerechtigkeit, Weisheit und Wahrheit in der Versammlung spricht; es verdammen, sagt er, die Menschen die Beweisführung dessen, welcher gegen sich selbst zeugt durch die Unhaltbarkeit seiner Beweisführung. Er sagt: wessen Sache Unbescholtenheit, Erbar-

men und Zurückhaltung vor Schädigung ist, dessen Sache ist Gottes Sache und sein Gegner zeugt zu seinen Gunsten durch den Sieg der Beweisführung; wessen Sache aber Verderbenstiften, Unmenschlichkeit und Schädigung ist, dessen Sache ist die Sache des Satans und er zeugt gegen sich selbst durch die Unhaltbarkeit seiner Beweisführung. Ferner: die Könige ertragen Alles, nur nicht drei Dinge: Tadel der Herrschaft, Verrath des Geheimnisses und Angriff auf die Familienehre. Er sagt: Gleiche nicht, o Mensch, dem Kinde, welches wenn es Hunger hat, Gehorsam leistet, und nicht dem Sklaven, welcher, wenn er satt ist, ungehorsam ist, und nicht dem Unwissenden, welcher, wenn er Herrschaft erlangt, kein Maass kennt. Er sagt: gieb weder Feind noch Freund anderen Rath als mit aufrichtiger Ermahnung; der Freund wird darauf hören, weil es seine Pflicht ist, und der Feind wird, sobald er deine Ermahnung erfährt, dich fürchten und beneiden, aber wenn seine Vernunft gesund ist, sich vor dir schämen und zu dir zurückkehren. Er sagt: Beweis für die Naturanlage der Wohlthätigkeit ist Mildthätigkeit unter dürftigen Umständen, für die Naturanlage der Enthaltsamkeit das Aussprechen der Wahrheit beim Zorne, für die Naturanlage der Menschenfreundlichkeit die Verzeihung in der Wuth. Er sagt: wem es erfreulich ist, dass die Menschen ihn lieben und unterstützen, und dass sie Gutes von ihm reden, für den schickt es sich, in gleicher Weise an ihnen zu handeln. Er sagt: es ist Keiner im Stande sich Schätze und Weisheit zu erwerben und seine Seele von Fehlern zu reinigen, ohne dass ihm dreierlei zur Seite steht, nemlich ein Wazîr, ein Gehilfe und ein Freund, sein Wazîr ist seine Vernunft, sein Gehilfe seine Enthaltsamkeit und sein Freund sein rechtschaffenes Handeln. Er sagt: jeder Mensch ist betraut damit, den Raum einer Klafter von der Erde in Ordnung zu erhalten, so dass, wenn er den Raum [244] dieser Klafter in Ordnung erhält, alle seine Angelegenheiten auf die rechte Weise verlaufen, wenn er ihn aber ausser Acht

lässt, Alles zu Grunde geht und auch jener Raum selbst. Er sagt: nicht zu loben ist wegen Vollkommenheit der Vernunft derjenige, dessen Enthaltsamkeit nicht vollkommen ist, und nicht wegen Vollkommenheit des Wissens, dessen Vernunft nicht vollkommen ist. Er sagt: zu den vorzüglichsten Handlungen der Weisen gehört Dreierlei, nemlich die Umwandelung des Feindes in einen Freund, des Unwissenden in einen Wissenden, des Gottlosen in einen Gottesfürchtigen. Ferner: der Rechtschaffene ist der, dessen Hab und Gut für Jederman ist und derjenige, welcher das Gut jedes Einzelnen als sein Gut rechnet. Er sagt: es ist nicht Weisheit, was nicht der Unwissenheit entgegentritt, nicht Licht, was nicht die Finsterniss vertilgt, nicht Wohlgeruch, was nicht den Gestank vertreibt, nicht Wahrheit, was nicht die Lüge widerlegt, und nicht Heilsames, was nicht das Verderbliche bekämpft.

Zweiter Abschnitt.

Die Anhänger der Behausungen und der persönlichen Gestalten.

Sie gehören zu den Sekten der Szâbia und wir haben ihre Ansicht im Allgemeinen schon bei der (obigen) Disputation angeführt, wollen sie aber hier speciell durchführen. Wisse, dass die Anhänger der geistigen Wesen, nachdem sie eingesehen, dass für den Menschen ein Mittler nothwendig sei und dass der Mittler zu sehen sein müsse, um sich an ihn zu wenden und ihm zu nahen und von ihm Vortheil zu erlangen, die *Behausungen* zu Hilfe nahmen, nemlich die sieben *Planeten;* und sie erforschten zuerst ihre Quartiere und Wohnplätze, zweitens ihren Aufgang und ihren Untergang, drittens ihre Verbindungen nach den Figuren der Zustimmung und des Widerspruchs, geordnet nach ihren natürlichen Eigenschaften, viertens die Eintheilung der Tage, der Nächte und der Stunden nach ihnen, fünftens die

Anordnung der Gestalten und der Persönlichkeiten, der Klimate und der Gränzen nach ihnen; und sie fertigten die Zauberringe an und lernten die Zaubersprüche und Anrufungen, und bestimmten einen Tag dem *Saturn*, nemlich den Tag des *Sabbaths* und gaben Acht an ihm auf seine erste Stunde und steckten seinen Zauberring, welcher seiner Gestalt und seiner Kunst gemäss angefertigt war, an und zogen die ihm eigenthümlichen Kleider an, räucherten mit dem ihm eigenthümlichen Räucherwerk, stimmten die ihm eigenthümlichen Anrufungen an und erbaten als ihr Bedürfniss von ihm das Bedürfniss, was vom *Saturn* von Seiten der ihm eigenthümlichen Thaten und Einwirkungen zu fordern ist, so dass er ihr Bedürfniss erfüllte und ihren Wunsch in den meisten Fällen eintreten liess. In gleicher Weise wurde das Bedürfniss, welches für den *Jupiter* eigenthümlich ist, an seinem Tage und in seiner Stunde vorgebracht und alle Beziehungen zu ihm, die wir angegeben haben, und in gleicher Weise die übrigen Bedürfnisse in Betreff der Sterne. Sie nannten dieselben Herren [245], Götter, und Gott (nannten sie) den Herrn der Herren, den Gott der Götter, und Einige von ihnen setzten die Sonne als den Gott der Götter und den Herrn der Herren. Sie nahten sich demnach den Behausungen, wie man sich den geistigen Wesen naht, und sie nahten sich den geistigen Wesen, wie man sich Gott naht, weil sie glaubten, dass die Behausungen die Leiber der geistigen Wesen seien und ihre Beziehung zu den geistigen Wesen gleich der Beziehung unserer Körper zu unserem Geiste sei, dass sie also die durch Leben der geistigen Wesen Lebendigen, mit Vernunft Begabten seien, diese aber in ihren Leibern, was die Leitung, das Schalten und Walten und die Bewegung anbetrifft, volle Gewalt haben, wie sie in unseren Leibern volle Gewalt haben, und es sei kein Zweifel darüber, dass derjenige, welcher sich einer persönlichen Gestalt nahe, auch dem Geiste derselben nahekomme. Dann brachten sie von den Wunderbarkeiten der nach der Thätigkeit der Sterne angeordneten Künste dasjenige

heraus, was sie mit Verwunderung erfüllte, und jene Talismane, welche in den Büchern erwähnt werden, und die Magie und die Wahrsagerkunst und die Kunst der Zauberringe und die Beschwörung und jene Zauberringe und Figuren gehören allesammt zu ihren Wissenschaften.

Die *Anhänger der persönlichen Gestalten* sprachen so: wenn ein Vermittler, durch welchen Vermittelung geübt wird, und ein Fürsprecher, welchem die Fürsprache übertragen wird, nothwendig ist und zu den geistigen Wesen, obwohl sie die Vermittler sind, doch, da wir sie nicht mit den Augen sehen und zu ihnen mit der Zunge nicht sprechen, in der Wirklichkeit kein anderes Nahen als vermittelst ihrer Behausungen stattfindet, die Behausungen aber zu einer Zeit sichtbar sind, zu einer anderen nicht gesehen werden, weil sie auf- und untergehen, in der Nacht scheinen und am Tage verborgen sind, so dass das Nahen durch sie und das Hinwenden zu ihnen für uns nicht klar und deutlich ist: so müssen wir nothwendigerweise Figuren und persönliche Gestalten haben, welche Existenz haben, dastehen und vor unsere Augen hingestellt sind, auf dass wir uns ihnen hingeben und durch sie zu den Behausungen Zugang gewinnen und durch diese den geistigen Wesen nahe kommen und durch die geistigen Wesen Gott nahen; wir beten sie also an, damit sie uns Gott ganz nahe bringen. Sie fertigten also Götzenbilder, persönliche Gestalten nach dem Bilde der sieben Behausungen an, eine jede persönliche Gestalt einer Behausung entsprechend, und sie beobachteten dabei die Substanz der Behausung, d. h. die derselben eigenthümliche Substanz z. B. das Eisen u. A.; und sie bildeten jene nach der Form dieser, der Gestalt gemäss, welche ihre Handlungen bei ihr voraussetzen lassen, und sie beobachteten dabei Zeit, Tag und Stunde, den Grad und die Minute und alle astronomischen Beziehungen von günstiger Konjunction, welche auf den glücklichen Ausfall der Wünsche, welche von jener erbeten werden, Einfluss hat. Sie nahten demnach [246] derselben (der persönlichen Gestalt) an ihrem Tage

und zu ihrer Stunde und räucherten das ihr eigenthümliche Räucherwerk und steckten ihren Zauberring an und legten ihr Kleid an und beteten die ihr eigenthümlichen Anrufungen und stimmten ihre Zaubersprüche an und forderten ihr Bedürfniss von ihr, so dass sie sagten, sie erfülle ihre Bedürfnisse nach der Beobachtung aller dieser Beziehungen. Das ist dasjenige, was der Korân von ihnen verkündet, dass sie die Verehrer der Sterne und der Götzenbilder seien, denn die *Anhänger der Behausungen* sind die Verehrer der Sterne, da sie deren Göttlichkeit behaupten, wie wir auseinandergesetzt haben, und die *Anhänger der persönlichen Gestalten* sind die Verehrer der Götzenbilder, da sie dieselben im Gegensatze zu den himmlischen Göttern Götter nennen und sprechen: das sind unsere Fürbitter bei Gott. Es hat aber schon der *Freund* (Gottes, Abraham) mit diesen beiden Klassen gestritten, indem er mit der Widerlegung der Lehren der Anhänger der persönlichen Gestalten den Anfang machte, wie es in dem Worte Gottes heisst: „und dieses ist unser Beweis, den wir dem Ibrâhîm gegen sein Volk gegeben haben, wir erheben die Stufe derer, von welchen wir es wollen; dein Herr ist weise und kundig" (Sur. 6, 83). Was diesen Beweis aber anbetrifft, so hat er sie mit Worten durch seinen Ausspruch widerlegt: „wollt ihr das anbeten, was ihr gezimmert habt, da doch Gott euch geschaffen hat und was ihr anfertiget?" (Sur. 37, 93. 94). Da aber sein Vater Âzar der Kundigste des Volkes war im Anfertigen der persönlichen Gestalten und der Götzenbilder und in der Beobachtung der astronomischen Beziehungen dabei, was die Wahrheit der Beobachtung anbetrifft, und da sie deswegen von ihm und keinem Anderen die Götzenbilder kauften, so war der meiste Streit mit ihm und die stärksten Consequenzziehungen gegen ihn gerichtet, da er (Abraham) zu seinem Vater Âzar sprach: „willst du Götzenbilder als Götter annehmen? Wahrlich ich sehe dich und dein Volk in einem offenbaren Irrthume" (Sur. 6, 74); und da er sprach: „o mein Vater, warum

verehrest du das, was nicht hört und nicht sieht und dir in keiner Weise Nutzen bringt?" (Sur. 19, 43.) Denn du hast allen Eifer angewandt und alles Wissen bei der Ausführung benutzt, um den himmlischen Körpern entsprechende Götzenbilder anzufertigen, aber deine theoretische und praktische Kraft ist nicht bis dahin gelangt, um in ihnen Gehör, Gesicht hervorzubringen und dass du Nutzen von ihnen hast, dass sie Schaden und Vortheil verursachen; du (selbst) stehst durch deine Anlage und Natur auf einer höheren Stufe als sie, denn du bist als ein hörendes, sehendes, Schaden und Nutzen bringendes Wesen geschaffen und die vom Himmel stammenden Einwirkungen bei dir sind hervorleuchtender als die bei diesem mit schwerer Mühe Angefertigten und auf künstliche Weise zu Stande Gebrachten, darum o über die Verblendung, da das durch deine Hand künstlich Hervorgebrachte dir Gegenstand der Verehrung ist, während der Künstler von edlerer Natur ist als das Kunstwerk; „o mein Vater, bete nicht den Satan an" (Sur. 19, 45), „o mein Vater, ich fürchte, dass dich Strafe vom Allbarmherzigen treffen wird" (Sur. 19, 46); dann berief er ihn zu der wahren, rechten Religion: „o mein Vater, mir ist [247] von dem Wissen das zugekommen, was dir nicht zugekommen ist, folge mir also, dass ich dich den rechten Pfad führe" (Sur. 19, 44); er antwortete: „verwirfst du meine Götter, o Ibrâhîm?" (Sur. 19, 47.) Er nahm also seinen Beweis durch das Wort nicht an; da schritt (Abraham) zur Widerlegung durch die That. „Er zerschlug sie (die Götzen) in Stücke bis auf ihren Grössten ..... Da sprachen sie: wer hat das an unseren Göttern gethan? ..... Er antwortete: nein! dieser ihr Grösster hat es gethan, fragt sie nur, wenn sie reden können. Da kamen sie zu sich und sprachen: wahrlich! ihr seid die Gottlosen. Darauf aber waren sie wieder auf den Kopf gefallen, (indem sie sprachen:) du weisst ja doch, dass diese nicht reden können" (Sur. 21, 59—66). Er brachte sie also zum Stillschweigen durch die That, insofern er das für ihren Grössten (angenommene) Thun

als absurd darstellte, sowie er sie durchs Wort zum Stillschweigen gebracht hat, insofern er das Thun von ihrer Seite als absurd darstellte. Dies Alles geschah aber nach der Methode, ihnen gegenüber die Consequenz zu ziehen, denn der Freund Gottes war ja nimmermehr ein Lügner.

Dann wandte er sich dazu, die Lehren der *Anhänger der Behausungen* zu widerlegen und so wie Gott ihm den Beweis seinem Volke gegenüber gezeigt hatte, sprach er: „und gleicherweise wollen wir dem Ibrâhîm das Reich des Himmels und der Erde zeigen, damit er Einer von denen werde, welche festen Glauben haben" (Sur. 6, 75). Er machte ihn aber mit dem Reich der beiden Existenzen und der beiden Welten bekannt, um ihn höher zu stellen, als die geistigen Wesen und ihre Behausungen, und um der Lehre der Rechtgläubigen ein Uebergewicht über die Lehre der Szâbia zu geben, und um es zu bekräftigen, dass die Vollkommenheit den Menschen (nicht den geistigen Wesen) zukomme. So ging er daran, die Nichtigkeit von der Lehre der Anhänger der Behausungen aufzuzeigen; „nachdem die Dunkelheit der Nacht über ihn hereingebrochen war, sah er einen Stern und sprach: dies ist mein Herr" (Sur. 6, 76), nach derselben Methode, wie er den Anhängern der Götzenbilder gegenüber die Consequenz gezogen hatte: „nein! dieser euer Grösster (Götze) hat es gethan" (Sur. 21, 64); sonst wäre der Freund Gottes bei diesem Ausspruch kein Lügner und bei jener Hinweisung (auf den Stern) kein Götzendiener geworden. Sodann bewies er durch das *Untergehen*, das *Verschwinden*, die *Veränderung* und die *Ortsveränderung* (des Sternes), dass er zu einem Herrn und Gott nicht geeignet sei, denn der ewige Gott werde nicht verändert, und wenn (jener) nun verändert wird, so bedarf er eines solchen, welcher die Veränderung ausführt. Solltet ihr ihn nun für einen ewigen Herrn und einen ewigen Gott annehmen und ihn für einen *Mittler*, eine Kibla, einen *Fürbitter*, einen *Unterhändler* halten, so benimmt ihm auch

das Untergehen und das Verschwinden die Vollkommenheit; ebendazu gehört dasjenige, was er ihnen gegenüber durch den *Aufgang* (des Sternes) bewies, denn der Aufgang ist dem zeitlichen Entstehen noch näher als das Untergehen; sie sind aber nur zur Anfertigung der persönlichen Gestalten geführt worden, weil sie Erstaunen über den Untergang erfasst hatte. Der Freund Gottes kam ihnen also von der Seite ihres Erstaunens bei und führte ihnen den Beweis durch dasjenige, dessen Richtigkeit ihnen vollständig bekannt war; und das ist bei der Beweisführung das, was am meisten Gewicht hat. [248] „Nachdem er (dann) den Mond hatte aufgehen sehen, sprach er: das ist mein Herr; als er aber untergegangen war, sagte er: wenn mich mein Herr nicht den richtigen Pfad leitet, werde ich zu denen gehören, welche irre gehen" (Sur. 6, 77). O des Wunders über denjenigen, welcher keinen Herrn kennt! Wie kann er sprechen: wenn mich mein Herr nicht den richtigen Pfad leitet, werde ich zu denen gehören, welche irre gehen, (worin) die rechte Ansicht von der Leitung durch den Herrn, die äusserste Spitze des Einheitsbekenntnisses, der Endpunkt der Erkenntniss (enthalten ist); und wer zu der äussersten Spitze und zu dem Endpunkte gelangt ist, wie wird der in den Wegen des Anfangs bleiben? Lass dieses Alles, was hinten liegt, und kehre mit uns zu dem zurück, was Heil bringt und ausreicht; denn die Uebereinstimmung im Ausdrucke nach der Methode der Konsequenzziehung dem Gegner gegenüber gehört zu den kräftigsten Gründen und klarsten Beweismitteln. Dazu gehört, was er (Abraham weiter) spricht. „Nachdem er die Sonne hatte aufgehen sehen, sprach er: dieses ist mein Herr, sie ist am grössten" (Sur. 6, 78); weil nemlich die Leute glaubten, dass die Sonne der König des Himmelskreises, der Herr der Herren sei, welche von ihr die Lichstrahlen empfangen und von ihr die Einwirkungen aufnehmen. „Nachdem sie aber untergegangen war, sprach er: o Leute, ich bin rein von eurem Götzendienste, ich wende mein Angesicht zu dem,

welcher Himmel und Erde geschaffen hat, als Rechtgläubiger, ich gehöre nicht zu den Götzendienern" (Sur. 6, 78. 79). Er bekräftigte die Lehre der *Rechtgläubigen* und stellte die Lehre der Szâbia als nichtig hin und machte klar, dass die (der inneren Anlage des Menschen entsprechende) Religion die *Religion der Rechtgläubigen* (al-ʿHanîfîja) und die Reinheit in ihr sei und dass das Einheitsbekenntniss auf sie beschränkt, die Seligkeit und Errettung an sie geknüpft sei, dass die Gesetze und Satzungen die breiten Wege und offenen Pfade zu ihr bilden, dass die Propheten und die Gesandten geschickt seien, um sie zu bekennen und richtig anzuordnen, und dass der Anfang und der Schluss, der Ausgang und die Vollendung an die Reinerhaltung derselben und an die genaue Erforschung derselben geknüpft sei. Das ist der rechte Glauben und der richtige Weg und der offenbare Pfad und der hellglänzende Steg. Gott hat zu seinem Propheten, dem Auserwählten (Muhammad), gesprochen: „Wende dein Angesicht dem (wahren) Glauben zu als Rechtgläubiger, eine Naturanlage, wonach Gott die Menschen geschaffen hat, es ist keine Veränderung für die Schöpfung Gottes; dies ist der rechte Glaube, aber die meisten Menschen wissen es nicht, seid reuig zu ihm Zurückkehrende und empfindet Ehrfurcht vor ihm, haltet das Gebet und gehöret nicht zu den Götzendienern; von denjenigen, welche ihren Glauben zerspalten haben und Sekten bilden, freuet jeder Haufe sich dessen, was er hat" (Sur. 30, 29—31).

Dritter Abschnitt.

Die Charbânîja.

Sie sind eine Klasse der Szâbia, welche behaupten, der angebetete Schöpfer sei *Ein Vielfaches*. Das *Eine* liege in dem Wesen, dem Anfange, dem Grunde und der Ewigkeit, das *Vielfache* aber falle, weil er durch die persönlichen Gestalten vervielfacht werde, ins Auge

und das seien [249] die sieben Leiter (der Sterne) und die irdischen, guten, wissenden, ausgezeichneten Persönlichkeiten; er erscheine nemlich durch sie und nehme durch ihre Persönlichkeiten persönliche Gestalt an, aber seine Einheit in seinem Wesen werde nicht vernichtet. Sie sagen: er hat den Himmelskreis geschaffen und Alles, was in ihm von Körpern und Sternen vorhanden ist, und er hat sie zu Leitern dieser Welt eingesetzt. Sie sind die Väter, und die Elementarstoffe sind die Mütter, und die Zusammensetzungen sind die Geburten. Die Väter sind lebendige, vernunftbegabte Wesen, welche die Einwirkungen zu den Elementarstoffen gelangen lassen, und die Elementarstoffe nehmen sie in ihrem Mutterleibe auf, so dass daraus die Geburten hervorgehen. Dann kann es sich treffen, dass eine Persönlichkeit von den Geburten aus den reinen Theilen jener (der Elementarstoffe) ohne die unreinen Theile derselben zusammengesetzt ist und ein in Betreff der Vorbereitung vollkommenes Temperament entsteht, so dass Gott durch dieselbe in der Welt als Person erscheint; ferner bringt die *Allnatur* in jedem Klima von den bewohnten Klimaten an der Spitze von je 36425 Jahren ein Paar von jeder Art der Thiergeschlechter, Männchen und Weibchen, von den Menschen u. A. hervor, so dass diese Art jenen Zeitraum ausdauert; wenn dann aber die Periode durch ihren Ablauf vollendet ist, hört die Nachkommenschaft und Weiterfortpflanzung der Arten auf; es beginnt eine andere Periode und es entsteht ein anderes Geschlecht von Menschen, Thieren und Pflanzen, und so fort die endlose Dauer der Zeit; sie sagen, dies sei die Auferstehung, welche durch den Mund der Propheten verheissen worden, denn sonst gebe es ausser diesem Aufenthaltsorte keinen Aufenthaltsort und es richte uns nur die Zeit zu Grunde, und ein Lebendigmachen der Todten und eine Auferweckung derer, welche in den Gräbern ruhen, sei nicht denkbar. „Droht er euch, dass ihr, wenn ihr gestorben und Staub und Knochen geworden seid, wieder herausgebracht werden werdet? Hinweg, hinweg mit

dem, womit ihr bedroht seid" (Sur. 23, 37. 38). Sie sind diejenigen, von welchen der Korân an dieser Stelle Nachricht giebt, und die Grundlehre der *Seelenwanderung* (at-Tanâsuch) und der *Einwohnung* (Gottes, al-ʻHulûl) stammt eben von diesen Leuten.

Die *Seelenwanderung* besteht darin, dass die Kreisläufe und die Perioden ins Endlose verdoppelt werden und dass in jener Periode das wieder entstehe, was im Anfange entstanden war, dass Lohn und Strafe in diesem Aufenthaltsorte, nicht in einem anderen, in welchem die Handlung nicht geschehe, stattfinde, dass die Handlungen, in deren Bereich wir uns befinden, nur Vergeltungen für frühere Handlungen von uns in vergangenen Perioden seien, dass Ruhe, Freude, Fröhlichkeit und Wohlbehagen, welche wir antreffen, gemäss den guten Handlungen von uns, welche vorangegangen sind, angeordnet seien, und dass Sorge, Traurigkeit, Bedrängniss und Beschwerde, welche wir antreffen, gemäss den schimpflichen Handlungen von uns, [250] welche vorangegangen sind, angeordnet seien; so sei es im Anfange gewesen und so werde es am Ende sein, das Aufhören sei für den Weisen in jeder Beziehung undenkbar.

Die *Einwohnung* ist das Annehmen der persönlichen Gestalt, wie wir es angegeben haben; zuweilen geschieht das durch Einwohnung seines Wesens und zuweilen durch Einwohnung eines Theils von seinem Wesen nach Maassgabe der Vorrichtung des Temperamentes der Persönlichkeit; zuweilen sagen sie: die Annahme der persönlichen Gestalt geschieht nur vermittelst der himmlischen *Behausungen* insgesammt, indem er Einer (bleibt), denn es kommt nur sein Thun in jeder einzelnen (Behausung) zur Erscheinung nach Maassgabe seiner Einwirkungen auf sie und seiner Personifikation durch dieselbe; wie wenn die sieben *Behausungen* seine sieben Glieder wären und wie wenn unsere sieben Glieder seine sieben Behausungen wären, worin er zur Erscheinung kommt, so dass er vermittelst unserer Zunge spricht, vermittelst unserer Augen sieht, vermittelst unserer Ohren hört,

vermittelst unserer Hände greift und (die H[illegible]) ausstreckt, vermittelst unserer Füsse kommt und geht, und vermittelst unserer Glieder handelt. Sie glauben aber, dass Gott darüber erhaben sei, das Böse, das Schlechte, das Schmutzige, die Käfer, die Schlangen und die Skorpionen zu schaffen, das seien vielmehr durch Naturnothwendigkeit eintretende Dinge; die Konjunctionen der Sterne seien Glück und Unglück, und die Verbindungen der Elementarstoffe Reinheit und Unreinheit; was es nun von Glück, Gutem und Reinheit gebe, das sei von der Naturanlage aus beabsichtigt, also auf den höchsten Schöpfer zu beziehen; was es aber von Unglück, Bösem, und Unreinem gebe, das trete durch Naturnothwendigkeit ein, so dass es nicht auf jenen bezogen werden könne, sondern es seien theils Zufälligkeiten und mit Nothwendigkeit eintretende Ereignisse, theils auf dem Grunde des Bösen und auf dem Zusammenhange mit dem Tadelnswerthen beruhende Dinge.

Die Charbânîja leiten ihre Ansicht von Ȧdsîmûn, Hermes, ʾAjânâ und Awâdsi, vier Propheten, her; Einige leiten dieselbe von Solon, dem Vorfahren Platon's von mütterlicher Seite, her und glauben, dass er ein Prophet gewesen sei. Sie glauben auch, dass Awâdsi ihnen die Zwiebeln, das Kraut ʿHurbuth und die Bohnen untersagt habe.

Alle Szâbia beten drei Mal (am Tage) und waschen sich nach einer Samenbefleckung und nach der Berührung eines Todten; sie haben das Verbot, Schweine, Kameele, Hunde, von den Vögeln das, was Krallen hat, und Tauben zu essen; sie verbieten die Berauschung in Getränk und die Beschneidung, und gebieten die Verheirathung vor einem Freunde und Zeugen, erlauben Scheidung nur nach dem Urtheile eines Schiedsmannes und nehmen nicht zwei Frauen zusammen.

Was die Behausungen anbetrifft, welche die Szâbia nach den Namen der vernünftig-geistigen Substanzen und den Gestalten der himmlischen Sterne construirt ha-

ben, so ist von ihnen die Behausung der *ersten Ursache*, und unter ihr die Behausung [251] der *Vernunft*, die Behausung der *Ordnung*, die Behausung der *Nothwendigkeit* und die Behausung der *Seele* von runder Gestalt, die Behausung des *Saturn* sechseckig, die Behausung des *Jupiter* dreieckig, die Behausung des *Mars* hat die Form eines Rechtecks, die Behausung der *Sonne* ist ein Quadrat, die Behausung der *Venus* dreieckig inmitten eines Vierecks, die Behausung des *Merkur* dreieckig, mit eingeschriebenem Viereck und die Behausung des *Mondes* achteckig.

Zweites Buch.

Die Philosophen.

Al-Filsafa bedeutet im Griechischen die *Liebe der Weisheit*, al-Fîlusûf ist zusammengesetzt aus fîla und sûfa, jenes bedeutet *Freund* und dieses *Weisheit*, d. i. also *Freund der Weisheit*. Die Weisheit ist eine *im Worte* und eine *in der That*. Die Weisheit im Worte, welches auch die dogmatische ist, besteht in Allem, was der Vernünftige vermittelst der Definition und was derselben verwandt ist, z. B. der Beschreibung, und vermittelst des Vernunftbeweises und was demselben verwandt ist, z. B. des Induktionsbeweises, einsieht und davon durch beide ausdrückt. Die Weisheit in der That besteht in Allem, was der Weise eines Vollkommenheit in sich tragenden Zweckes wegen thut; da nun das anfanglose Erste der letzte Zweck und die Vollkommenheit ist, so thut er Nichts eines letzten Zweckes ausser seinem Wesen halber, denn sonst wäre der letzte Zweck und die Vollkommenheit das Subjekt und das Erste ein Attribut, und das wäre eine Absurdität. Die Weisheit fällt also in sein Thun als eine Folge der Vollkommenheit seines Wesens, und das ist die schlechthinige Vollkommenheit in der Weisheit, in das Thun eines Anderen von den mittelmässigen Existenzen fällt sie aber als ein Hinstre-

ben zu der gesuchten Vollkommenheit, und das ist der Fall bei unseren Handlungen. Die Philosophen hatten dann bei der Weisheit im Worte, der dogmatischen, abweichende Ansichten in unzählbarer Menge, und die Späteren derselben weichen von den Aelteren in den meisten Fragpunkten ab. Die Fragpunkte der Aelteren waren auf die Sphäre der Naturdinge und der göttlichen Dinge beschränkt, und das ist der Kalâm über den Schöpfer und die Welt; später fügte man das Mathematische hinzu. Sie sagten: die Wissenschaft wird in drei Theile eingetheilt: die Wissenschaft des *Was*, die Wissenschaft des *Wie* und die Wissenschaft des *Wieviel*; die Wissenschaft nun, in welcher die Wesenheiten (das *Was*) der Dinge erforscht werden, ist die *Metaphysik* (al-'Ilm al-ilâhi, scientia divina); die Wissenschaft, in welcher die Qualitäten (das *Wie*) der Dinge erforscht werden, ist die *Physik* (al-'Ilm at-tabî'i, scientia naturalis), und die Wissenschaft, in welcher die Quantitäten (das *Wieviel*) der Dinge erforscht werden, ist die *Mathematik* (al-'Ilm ar-rijâdhi) gleichviel ob die Quantitäten von dem materiellen Stoff abstrahirt oder mit demselben verbunden sind. Nach ihnen aber brachte Aristoteles, *der Weise*, die Wissenschaft der *Logik* ('Ilm al-Mantik) auf und er nannte sie [252] *Unterweisungen* (Tâlîmât), aber er hat dieselbe nur von dem Kalâm der Früheren abstrahirt, denn die Weisheit ist niemals von den Regeln der Logik entblösst gewesen; zuweilen betrachtete er dieselbe als *Instrument* (*ὄργανον*) der Wissenschaften. Er sagt: der Gegenstand der Metaphysik ist die *Existenz schlechthin* und die Fragpunkte in derselben bildet die Untersuchung über die Zustände der Existenz, insofern sie Existenz ist; der Gegenstand der Physik ist der *Körper*, und die Fragpunkte in derselben bildet die Untersuchung über die Zustände des Körpers, insofern er Körper ist; der Gegenstand der Mathematik sind die *Entfernungen* und *Maassbestimmungen* und im Allgemeinen die *Quantität*, insofern sie von dem materiellen Stoffe abstrahirt ist, und die Fragpunkte in ihr

bildet die Untersuchung über die Zustände der Quantität, insofern sie Quantität ist; der Gegenstand der Logik sind die *Begriffe*, welche in dem Denkvermögen des Menschen vorhanden sind, insofern er durch sie zu den anderen Wissenschaften geführt wird, und die Fragpunkte in derselben bildet die Untersuchung über die Zustände dieser Begriffe, insofern sie solche sind.

Die Philosophen sagen: da die *Wohlfahrt* das seiner selbst wegen Erstrebte ist und der Mensch nur sie zu erreichen und zu ihr zu gelangen sucht, und sie nur durch die Weisheit erreicht wird, so wird die Weisheit erstrebt, theils um vermittelst ihrer zu handeln, theils um lediglich Wissen zu besitzen. Die Weisheit wird also in zwei Theile getheilt, einen *theoretischen* und einen *praktischen*. Es giebt nun solche, welche den praktischen Theil dem theoretischen Theil voranstellen und solche, welche ihn nachsetzen, wie es die spätere Auseinandersetzung zeigen wird. Der praktische Theil befasst das Thun des Guten und der theoretische Theil das Wissen des Wahren; diese beiden Theile gehören zu demjenigen, wozu man durch die vollkommene Vernunft und die überwiegende Einsicht gelangt, nur dass der Unterstützung beim praktischen Theil mehr ist als bei dem anderen; und die Propheten wurden durch Hilfsmittel geistiger Natur bei der Begründung des praktischen Theils gekräftigt. Auf Seiten des theoretischen Theils wandten sich die Weisen den von der Vernunft gegebenen Hilfsmitteln zu, um die Begründung des theoretischen Theils zu Stande zu bringen, und auf Seiten des praktischen Theils, so ist der letzte Zweck des Weisen, dass seiner Vernunft alles Sein offenbar werde und er, soweit es nur möglich ist, Gott, der Wahrheit, gleich werde; der letzte Zweck des Propheten aber ist, dass ihm die Ordnung des Seins klar werde und er darnach die Angelegenheiten der Menge einrichte, damit die Ordnung der Welt fortbestehe und die Angelegenheiten der Gottesverehrer geordnet seien. Das wird aber nur durch Anreizung und Abschreckung, durch Bildung von Gestalten und Phantasieformen be-

wirkt, so dass Alles, was die Gesetzgeber [253] und Religionsstifter verkündet haben, demjenigen gemäss angeordnet ist, was wir bei den Philosophen angegeben haben, die (Philosophen) ausgenommen, welche ihr Wissen aus der Lichtnische der Prophetie erhalten haben, so dass es bisweilen die Gränze der Hochschätzung, welche jenen zukommt, und die Vortrefflichkeit des Glaubens bei der Vollkommenheit der Rangstufe jener erreicht. Unter den Philosophen aber erkennen die Weisen der Inder, welche zu den Brahmanen gehören, die prophetischen Eingebungen ganz und gar nicht an, und unter ihnen sind die Weisen der Araber ein dürftiges Häuflein, denn die Weisheitssprüche der Mehrzahl von ihnen sind Fehltritte der Naturanlage und Einfälle des Denkens, doch zuweilen erkennen sie die prophetischen Eingebungen an. Zu ihnen gehören ferner die Weisen Rum's, und sie werden eingetheilt in die *Alten*, welche die *Grundpfeiler* der Weisheit sind; in die *Späteren* von ihnen, nemlich die Peripatetiker, die Stoïker und die Anhänger des Aristoteles, und in die Philosophen des Islâm, welches die Philosophen der Perser sind, denn vor dem Islâm wird von den Persern keine die Philosophie betreffende Aeusserung überliefert, da alle ihre Weisheitssprüche von prophetischen Eingebungen herstammen, sei es von der *alten Religionsgemeinschaft*, sei es von den übrigen, nur dass die Szâbia die Philosophie mit ihrer Religionsansicht (dem Sabäismus) vermischen.

Wir werden nun die Systeme der alten Philosophen vom Lande Rûm und den Griechen in der Ordnung aufführen, welche in ihren Schriften überliefert wird, und darauf die Erwähnung der übrigen Philosophen folgen lassen, denn die Grundlage in der Philosophie und das Fundament in der Weisheit ist von dem Volke Rûm's gelegt worden und die Anderen sind gleichsam die Untergebenen desselben.

Erster Abschnitt.
Die alten Philosophen.

Die *sieben Weisen*, welche die Grundpfeiler der Philosophie sind, stammten von Milet, Samos und Athen, und das waren ihre Städte; ihre Namen sind: Thales von Milet, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pythagoras, Sokrates und Platon. Es folgten ihnen aber eine Anzahl Philosophen, nemlich Plutarch, Hippokrates, Demokrit, die *Dichter* und die *frommen Leute*. Ihre Rede in philosophischen Dingen drehte sich aber nur um die Angabe, wie die Einheit Gottes und wie sein Umfassen aller Dinge in Betreff des Wissens beschaffen sei, und bei der Erschaffung und Bildung der Welt, welche und wieviel Elemente im Anfange dagewesen seien, und was und wann das Ende sein werde? Zuweilen nehmen sie beim Schöpfer eine Art Bewegung und Ruhe an. Die Späteren von den Philosophen des Islâm nun beachteten ihre Erwähnung und die Erwähnung ihrer Meinung ganz und gar nicht, einzelne, zerstreute Punkte ausgenommen, welche bisweilen den Augen ihres Denkens vorkamen und worauf sie in Betreff der Falschheit hingewiesen haben; [254] wir aber sind jener nachgegangen, was die Ueberlieferung betrifft, und haben sie erforscht, was die Genauigkeit anlangt, und haben dir das Lenkseil der Auswahl überlassen bei der Auseinandersetzung und dem Streite zwischen dem Kalâm der Früheren und der Späteren.

Erstes Kapitel.
Die sieben Weisen.

I. Die Ansicht des Thales.

Er war der Erste, welcher in Milet philosophirte. Er sagt: die Welt habe einen Schöpfer, dessen Beschaffenheit von Seiten seiner Wesenheit die Vernunft nicht

zu erkennen vermöge und welcher nur von Seiten seiner Werke erkannt werde, und er sei derjenige, dessen Name noch viel weniger von dem her, was er selbst sei, gekannt werde, sondern nur von seinen Thaten und der Schöpfung und Hervorbringung der Dinge her, so dass wir einen Namen für ihn nicht von seinem Wesen her, sondern von unserem Wesen her erlangten. Er sagt ferner: unwiderlegbar ist die Behauptung, dass der Erschaffende, nicht ein Ding Schöpfer sei, also dasjenige, was geschaffen sei, geschaffen habe, und dass er bei sich keine Form in dem Wesen gehabt habe; denn vor der Schöpfung sei lediglich er allein dagewesen, und sobald er allein dasei, dann sei von keiner doppelten *Seite* zu sprechen, so dass *er* dasei und eine *Form*, oder von einem doppelten *insofern*, so dass er eine Form besitze, denn die reine Einheit verbiete diese doppelte Beziehung; die Erschaffung ist das Zur-Existenz-Bringen dessen, was nicht existirt, und sobald er *ein* die Existenzen zur Existenz Bringender ist, so dass das Zur-Existenz-Bringen nicht von etwas Vorhergehendem herkommt, so bedarf der, welcher die Dinge zur Existenz bringt, dessen nicht, dass bei ihm eine Form der Existenz vermöge der Existenzeigenschaft vorhanden sei; denn entgegengesetztenfalls würde, wenn die Form bei ihm vorhanden war, nothwendig für ihn gewesen sein, dass er von der Form, welche bei ihm vorhanden war, getrennt war, so dass er und die Form vorhanden war, wir haben jedoch bereits auseinandergesetzt, dass vor der Erschaffung lediglich er allein da war; ferner aber, wenn die Form bei ihm da war, ist sie dem hervorgehenden Geschaffenen entsprechend oder nicht entsprechend? Wenn sie ihm entsprechend ist, so muss die Form ein Mehrfaches sein nach der Zahl der geschaffenen Dinge und ihr Allgemeines muss den allgemeinen Dingen und ihr Partielles den partiellen Dingen entsprechen, so dass sie bei der Veränderung derselben verändert wird, wie sie durch die Vielheit derselben ein Vielfaches wird, und Alles das ist Unsinn, denn es beein-

trächtigt die reine Einheit. Wenn sie aber dem hervorgehenden Geschaffenen nicht entspricht, dann ist es nicht die Form davon, sondern blos ein anderes Ding. Er sagt: Vielmehr hat er den Grundstoff, worin die Formen der geschaffenen und der intelligibelen Dinge insgesammt enthalten sind, geschaffen, und von jeder Form wird ein Geschaffenes in der Vernunftwelt nach dem Abbilde, welches in dem ersten Grundstoffe vorhanden ist, hervorgerufen; der *Träger* (das Subjekt) der Form und der Grundquell aller geschaffenen Dinge ist demnach das Wesen des Grundstoffes, [255] und es giebt kein Geschaffenes in der Vernunftwelt und in der Sinnenwelt, für welches nicht eine Form und wovon nicht ein Abbild im Wesen des Grundstoffes dawäre. Er sagt: es gehört zur Vollkommenheit des Wesens des *wahren Ersten*, dass er solch einen Grundstoff hervorgebracht hat, so dass dasjenige, was die Menge sich vom Wesen Gottes vorstellt, dass die Formen, nemlich die Formen der intelligibelen Dinge in ihm vorhanden seien, auf das von ihm Hervorgebrachte kommt, und dass er durch seine Einheit und sein Selbst darüber erhaben ist, dasjenige als Attribut zu erhalten, was dem von ihm Hervorgebrachten als Attribut zukommt.

Es ist aber wunderbar, dass von ihm überliefert wird, der erste Schöpfer sei das *Wasser* gewesen. Er sagt: das Wasser trägt jede Form in sich, und von ihm sind alle Substanzen des Himmels und der Erde und dessen, was zwischen beiden liegt, hervorgebracht; es ist die Ursache alles Hervorgebrachten und die Ursache alles Zusammengesetzten von dem körperlichen Grundstoffe. Er führt nemlich an, dass aus der *Verdichtung* des Wassers die *Erde* entstanden sei, aus seiner *Auflösung* die *Luft*, aus der *Reinheit* des Wassers das *Feuer*, aus dem *Rauche* und den *Dünsten* der *Himmel*, und dass aus der vom Aether entstandenen *Entzündung* die *Sterne* entstanden seien, so dass sie um den Mittelpunkt den Kreislauf des Verursachten um seine Ursache machen vermöge des in ihnen nach jenem entstehenden Verlan-

gens. Er sagt: das Wasser ist männlich und die Erde weiblich und beide sind unten, das Feuer männlich und die Luft weiblich und beide sind oben; und er sagte auch, dass dieser Grundstoff, welcher Anfang und Ende, d. h. Princip und Vollendung sei, der Grundstoff der körperlichen, leiblichen Dinge sei, nicht dass er der Grundstoff der einfachen, geistigen Existenzen sei; dann gehöre zu diesem Grundstoff Reines und Unreines, was zu seinem reinen Theile gehöre, sei Körper, und was zu seinem unreinen Theile gehöre, sei *Leib*, so dass der Leib vergehe, der Körper aber nicht, der Leib grob und äusserlich, der Körper fein und innerlich sei, und bei der *zweiten Erschaffung* trete der Körper hervor und vergehe der Leib, und werde der feine Körper ein Aeusserliches und der grobe Leib vergehend. Er sagt: über dem Himmel gebe es geschaffene Welten, die Sprache sei aber nicht im Stande, jene Lichter zu beschreiben und die Vernunft nicht im Stande, jene Schönheit und Herrlichkeit zu erfassen; und sie seien aus einem Grundstoffe hervorgebracht, dessen Tiefe unerfassbar und dessen Licht nicht zu sehen sei; und die Sprache, die Seele und die Natur seien unter ihm und tiefer als er, und das sei die reine Welt von Seiten ihres Endes, nicht von Seiten ihres Anfangs, und nach ihr trügen die Geister und die Seelen Verlangen, und das sei dasjenige, was wir die *Fortdauer*, die *Ewigkeit* und das *Fortbestehen* in der Bestimmung der *zweiten Erschaffung* nennen. Durch diese Andeutungen wird es klar, [256] dass dasjenige, was er unter dem Ausdruck *Wasser* versteht, das *erste Hervorgebrachte* ist, d. h. der Grund der körperlichen Zusammensetzungen, nicht der erste Grund bei den höheren Existenzen. Vielmehr, da er glaubte, dass der erste Grundstoff jede Form in sich trage, d. h. der Grundquell aller Formen sei, so nahm er in der Körperwelt ein Abbild dafür an, welches jenem in Betreff des Insichtragens aller Formen entspräche, und er fand auf diese Weise keinen Grundstoff gleich dem Wasser, er setzte dasselbe also als das

erste Hervorgebrachte unter den Zusammensetzungen und liess von ihm die Körper und Leiber, die himmlischen und die irdischen, entstehen.

Auch in der Thorâ im *ersten Buche* ist der Grund der Schöpfung eine Substanz, welche Gott geschaffen hat; dann habe er auf sie einen Blick der göttlichen Majestät geworfen und es seien ihre Theile zerflossen und Wasser geworden; dann sei von dem Wasser Dunst gleich Rauch aufgestiegen und daraus seien die Himmel geschaffen; dann sei auf der Oberfläche des Wassers Schaum gleich dem Schaum des Meeres entstanden und daraus sei die Erde geschaffen, dann habe er sie durch die Berge befestigt. Thales von Milet hat seine Lehre nur aus dieser Lichtnische der Prophetie hergenommen, und dasjenige, was er von dem ersten Grundstoffe, welcher die Quelle der Formen sei, angenommen hat, hat grosse Aehnlichkeit mit der *aufbewahrten Tafel*, welche in den göttlichen Büchern erwähnt ist, da auf ihr sich alle Bestimmungen der intelligibelen Welt und die Formen der existirenden Dinge und die Nachricht von den geschehenden Dingen befindet; und das Wasser gemäss der zweiten Behauptung hat grosse Aehnlichkeit mit dem Wasser, worauf der Thron (Gottes) ruht, „und sein Thron war auf dem Wasser" (Sur. 11, 9).

II. Die Ansicht des Anaxagoras.

Auch er war von Milet, hatte über die Einheit (Gottes) eine gleiche Ansicht als Thales, wich aber von ihm in Betreff des *ersten Princips* ab. Er sagte, das Princip der existirenden Dinge sei die *Homoiomerie der Theile* (ὁμοιομέρεια) und das seien feine Theilchen, welche der Sinn nicht wahrnehmen und die Vernunft nicht erreichen könne; von ihnen stamme das Sein alles Seins, des hohen und des niederen, da den Zusammensetzungen die einfachen Stoffe vorangingen und gleicherweise den verschiedenartigen Dingen die gleichartigen vorangingen; seien denn nicht alle Zusammensetzungen nur aus den Grundstoffen gemischt und zusammengesetzt? Das seien

die einfachen Homoiomerien der Theile. Und werde das Thier, die Pflanze und Alles, was Nahrung zu sich nehme, nicht lediglich von gleichartigen und ungleichartigen Theilen ernährt, so dass sie im Magen vereinigt und gleichartig würden, dann in die Venen und die Arterien [257] gingen und in verschiedenartige Theile verwandelt würden, als da sind Blut, Fleisch und Knochen?

Es wird aber auch von ihm mitgetheilt, dass er mit den übrigen Weisen in Betreff des *ersten Princips*, dass es die *thätige Vernunft* sei, übereingestimmt habe, nur dass er von ihnen durch seine Behauptung abgewichen sei, dass das *wahre Erste* ruhend, nicht bewegt sei. Wir wollen aber (später) die Ausdrücke *Ruhen* und *Bewegung* in Anwendung auf Gott erklären und ihre Terminologie hierin erläutern. Porphyrius berichtet von ihm, dass er gesagt habe, der Grund der Dinge sei *Ein Körper*, die *Materie des Alls*, *unendlich*, er hat aber nicht auseinandergesetzt, was dieser Körper sei, ob er zu den Grundstoffen gehöre oder ausser dieselben falle? Er sagt: von ihm gehen alle Körper und körperlichen Kräfte und die Arten und die Klassen aus. Er ist der Erste gewesen, welcher das *Verborgensein* und *Zur-Erscheinung-Kommen* behauptet hat, insofern er die Bestimmung aufgestellt hat, dass alle Dinge in dem ersten Körper verborgen seien, und die Existenz nur ihr Zum-Erscheinen-Kommen aus diesem Körper sei, was die Art, die Klasse, das Maass, die Gestalt, die Dichtheit und die Dünnheit betrifft, gleichwie die Aehre aus dem einen Saatkorne, die hohe Palme aus dem kleinen Kerne, der Mensch, vollkommen an Gestalt, aus dem unbedeutenden Samentropfen und der Vogel aus dem Ei zur Erscheinung komme; alles dieses sei ein Zur-Erscheinung-Kommen aus dem Verborgensein, ein Thun von einer Kraft aus, eine Form von der Einrichtung einer Materie her, und das Hervorbringen sei nur Eines und es geschähe von nichts Anderem ausser jenem ersten Körper. Es wird von ihm berichtet, dass er gesagt

habe: die Dinge waren ruhend, dann ordnete sie die *Vernunft* nach der schönsten Ordnung und wies ihnen ihre Stellung an, dem Oberen, Niederen und Mittleren, dann dem Bewegten, dem Ruhenden, dem Rechtläufigen in der Bewegung, dem Kreisenden, den im Kreislaufe bewegten Sphären und den nach rechtläufiger Bewegung bewegten Grundstoffen, und das Alles sei durch diese Anordnung in die Erscheinung getreten, gemäss dem was es in dem ersten Körper von den Existenzen gewesen. Man berichtet von ihm, der Ordner sei die Natur, und bisweilen habe er gesagt, der Ordner sei Gott. Wenn nun bei ihm das erste Princip jener Körper ist, so ist es ein Erforderniss seiner Lehre, dass die Rückkehr zu diesem Körper stattfinde, und wenn die *erste Schöpfung* das Zur-Erscheinung-Kommen ist, so ist es erforderlich, dass die *zweite Schöpfung* das Verborgensein sei; und das kommt der Lehre derer nahe, welche die Behauptung der *ersten Materie* (ὕλη) aufstellen, in welcher die Formen entstehen, [258] nur dass er einen unendlichen Körper der Wirklichkeit nach annimmt, nemlich die Homoiomerie der Theile, und die *Anhänger der Materie* keinen Körper der Wirklichkeit nach annehmen. Es sind ihm aber die späteren Weisen in Betreff seiner Annahme eines Körpers schlechthin, für welchen er keine himmlische oder grundstoffliche Form zur Erklärung angegeben hat, entgegengetreten, und ebenso darin dass er kein Ende für ihn angenommen hat, und in seiner Behauptung des Verborgenseins und des Zur-Erscheinung-Kommens, sowie in seiner Aufstellung des Grundes für die Anordnung und in seiner Erklärung über den Ordner.

Ich habe seine Lehre der Ansicht des Thales nur deswegen folgen lassen, weil sie beide von Milet sind, verwandt in der Annahme des ersten Grundstoffes und der in demselben vorgestellten Formen, sowie des ersten Körpers und der darin verborgenen Existenzen. Es berichtet Aristoteles von ihm, dass der Körper, von welchem die Dinge entstanden seien, die Vielheit nicht

in sich trage; er sagt: er deutete an, dass die Vielheit von dem Schöpfer gekommen sei.

III. Ansicht des Anaximenes.

Er war von Milet, berühmt daselbst durch seine Weisheit, bekannt durch seine Vorzüge. Er sagt, der Schöpfer sei ewig, ohne Anfang und ohne Ende, er sei das Princip der Dinge und habe keinen Anfang, er sei derjenige, von welchem durch seine Schöpfung erkannt werde, dass er *er* allein sei, dass es kein persönliches Wesen gebe, das ihm gleiche, dass jedes persönliche Wesen von ihm hervorgebracht sei; er sei der Eine, nicht der Eine (als Anfang) der Zahlen, denn das Eine der Zahlen werde ein Mehrfaches, aber er werde kein Mehrfaches; von allem Hervorgebrachten trete die Form in die Erscheinung innerhalb der Bestimmung des Hervorbringens, es sei aber seine Form zuerst in seinem (des Schöpfers) Wissen gewesen und es gebe bei ihm Formen in unendlicher Zahl. Er sagt: es ist innerhalb der Ansicht nur eine der beiden Behauptungen möglich, dass wir entweder sagen, er habe das hervorgebracht, was in seinem Wissen war, oder dass wir sagen, er habe nur Dinge hervorgebracht, welche er nicht gewusst habe; letzteres ist eine verkehrte Behauptung, und wenn wir sagen, er habe das hervorgebracht, was in seinem Wissen war, so würde die Form anfanglos durch seine Anfanglosigkeit sein, und es kann sein Wesen nicht durch die Vielfachheit des gewussten Inhaltes vervielfacht und durch die Veränderung desselben verändert werden. Er sagt: er hat vermöge seiner Einheit die *Form des Grundstoffs* hervorgebracht, dann ist die *Form der Vernunft* aus jener hervorgegangen vermittelst seiner (des Schöpfers) Schöpfung, so dass er den Grundstoff innerhalb der Vernunft in Ordnung gebracht hat, was die Mannigfaltigkeit der Formen betrifft, nach Maassgabe dessen, was darin von Klassen der Lichter und Abtheilungen der Einwirkungen vorhanden ist, und dass jene Klassen zu vielen Formen geworden sind

mit einem Schlage, wie die Formen in dem polirten Spiegel entstehen, ohne Zeit und ohne der Anordnung der einen nach der anderen zu bedürfen, nur dass der *Materie* (ὕλη) die Aufnahme (der Formen) mit einem Schlage [259] nicht anders möglich ist als durch eine Anordnung und Zeitaufwand, so dass also jene Formen in ihr nach der (bestimmten) Anordnung entstanden sind; und (die Anordnung) gehe fort in einer Welt nach der anderen nach Maassgabe der Klassen der Welten, bis die Lichter der Formen in der Materie abgenommen hätten und die Materie abgenommen hätte und aus ihr diese schlechte, grobe Form entstanden wäre, welche keine geistige Seele und keine Thier- und Pflanzenseele annehme, und alles, was in dem Zustande sei, Leben und Empfindung anzunehmen, falle noch unter die Einwirkungen jener Lichter. Er behauptete, dass diese Welt zerfalle und das Verderben und die Nichtexistenz in sie deswegen komme, weil sie das Niedere jener Welten sei und das Schwere derselben und weil das Verhältniss derselben zu ihr das Verhältniss des Kernes zur Schale wäre und die Schale abgeworfen würde. Er sagte: diese Welt besteht nur vermöge des geringen, darin vorhandenen Theiles vom Lichte jener Welt, sonst würde sie keinen Augenblick fortbestehen; ihr Bestehen dauert bis die Vernunft ihren damit vermischten Theil gereinigt hat und bis die Seele ihren damit vermengten Theil gereinigt hat, und sobald die beiden Theile von ihr gereinigt sind, zerfallen die Theile dieser Welt und verderben, und es bleibt Finsterniss, worin jener geringe Theil von Licht nicht vorhanden ist, und es bleiben die schmutzigen, unreinen Seelen in dieser Finsterniss ohne Licht, Freude, Ruhe, Bequemlichkeit, Verweilen und Sicherheit. Es wird von ihm auch überliefert, dass das Allererste von dem Geschaffenen *die Luft* gewesen sei, und dass von ihr Alles, was es in der Welt von hohen und niedrigen Körpern giebt, entstanden sei. Es sagt: dasjenige, was von dem *reinen Theile* der klaren Luft entstand, ist ein feines, geistiges Wesen, welches nicht zerfällt, zu welchem

das Verderben nicht kommt, und was den Schmutz und die Unreinheit nicht annimmt; was aber von dem *unreinen Theile* der Luft entstand, ist ein dichtes Körperwesen, welches zerfällt, in welches das Verderben kommt und welches den Schmutz und die Unreinheit annimmt; was über der Luft von Welten da ist, das ist von dem reinen Theile derselben her, und das ist die Welt der Geisterwesen, was aber unter der Luft von Welten da ist, das ist von ihrem unreinen Theile her, und das ist die Welt der Körperwesen von vielem Schmutze und Unrathe, womit der Bewohner derselben behaftet wird, so dass sie denselben verhindert, sich in die Höhe zu erheben, und dass sich derjenige, welcher nicht zu ihren Bewohnern gehört, davon reinigt und zu der Welt von vieler Feinheit und daurender Freude emporsteigt. Vielleicht hat er aber die Luft als das Allererste für die Existenzen der Körperwelt gesetzt, wie er [260] den *Grundstoff* als das Allererste für die Existenzen der Geisterwelt gesetzt hat. Das ist dann der Lehre des Thales gleich, da dieser den *Grundstoff* und ihm gegenüber das *Wasser* setzt und jener den *Grundstoff* und ihm gegenüber die *Luft* setzt; er hat den Grundstoff an die Stelle des *ersten Schreibrohrs* und die *Vernunft* an die Stelle der *Tafel*, welche das Gepräge der Formen in sich trägt, gesetzt, und hat die Existenzen nach jener Anordnung geordnet; auch er hat aus der Lichtnische der Prophetie geschöpft und sich in das Gewand der Ausdrucksweisen des Volkes gesteckt.

IV. Ansicht des Empedokles.

Er gehörte nach der Meinung Vieler zu den Grossen, (ein Mann) von subtiler Spekulation in den Wissenschaften, von mildem Verhalten im Handeln. Er lebte in der Zeit des Propheten Dâûd, zu welchem er sich begab und von welchem er lernte, er ging aber weg zu Lukmân dem *Weisen*, und eignete sich von ihm die Weisheit an; dann kehrte er nach Griechenland zurück und

lehrte. Er behauptete, dass der Schöpfer niemals aufhöre, *er* (selbst) *zu sein*, und dass er das *reine Wissen*, der *reine Wille*, die *Gütigkeit*, die *Kraft*, die *Macht*, das *Recht*, das *Gute*, und die *Wahrheit* sei, nicht dass dies Kräfte wären, welche mit diesen Namen genannt würden, sondern dass sie *er* seien und lediglich *er*, die Gesammtheit aller dieser, Schöpfer sei, nicht dass er aus Etwas geschaffen habe, auch nicht dass etwas bei ihm gewesen sei, sondern er habe das *einfache Etwas* geschaffen, welches das *erste einfache Intelligibele* gewesen sei, und das sei der *erste Grundstoff*, dann hätten sich die *einfachen Dinge* aus jener einen ersten, einfachen Art vermehrt, dann seien die zusammengesetzten Dinge aus den einfachen Dingen entstanden, und er sei der Schöpfer des *Etwas* und des *Nichts*, was der Vernunft, dem Denken und der Meinung angehört, d. h. der Schöpfer des sich Widersprechenden und des sich Entgegengesetzten, des von der Vernunft, der Einbildung und dem Sinne Stammenden. Er behauptete ferner, dass der Schöpfer die Formen hervorgebracht habe, nicht nach Art eines entstandenen Willens, sondern derartig, dass er lediglich *Ursache* sei, indem er das Wissen und der Wille sei; wenn demnach der Schöpfer die Formen nur in der Art geschaffen habe, dass er Ursache für sie sei, so sei (er) die Ursache, nicht etwas Verursachtes, anderen Falls würde das Verursachte etwas mit der Ursache wesentlich Zusammengehöriges sein; wenn man aber sagen könne, dass Verursachtes mit der Ursache dasei, dann sei das Verursachte nicht ein Anderes als die Ursache; wenn aber das Verursachte nicht berechtigter sei, ein Verursachtes zu sein, als die Ursache und die Ursache (wiederum) nicht berechtigter sei, ein Verursachtes zu sein als das Verursachte sei: so sei dann das Verursachte unter der Ursache und nach ihr, und die Ursache sei Ursache aller Ursachen, d. i. Ursache alles Verursachten unter ihr; [261] es sei also unzweifelhaft, dass das Verursachte mit der Ursache in keiner Weise im Geringsten zusammen sei, denn sonst

würde die Benennung der Ursache und des Verursachten nichtig sein; das erste Verursachte sei nun der *Grundstoff*, das zweite durch seine Vermittelung Verursachte die *Vernunft*, und das dritte durch Beider Vermittelung die *Seele*; das seien einfache Stoffe und einfache Produkte, und nach ihnen komme das Zusammengesetzte.

Er giebt an, dass die (vernünftige) *Rede* keinen Ausdruck für dasjenige habe, was sich bei der *Vernunft* befinde, denn die Vernunft sei älter als die Rede, weil jene etwas Einfaches und die Rede etwas Zusammengesetztes sei, und die Rede in Theile getheilt sei und die Vernunft geeint und einzig sei, also die Theile vereinige; es bleibe demnach für die Rede nur *eine* Eigenschaft, den Schöpfer zu beschreiben, nemlich, dass er *er* und *Nicht-Etwas* von diesen Welten sei, einfach und nicht zusammengesetzt; wenn er aber sagt: er und Nicht-Etwas, so sind das Etwas und das Nicht-Etwas zwei Schöpfer.

Empedokles sagt ferner: der *erste Grundstoff* war einfach, von ähnlichem Wesen als die *Vernunft*, welche unter ihm ist, und nicht ist das unter ihm *schlechthin einfach*, d. h. *Ein Ungemischtes* von ähnlichem Wesen als *die Ursache*, sondern *Verursachtes* ist nur zusammengesetzt, sei es eine der Vernunft angehörige, oder eine dem Sinne angehörige Zusammensetzung. Der *Grundstoff* ist aber in seinem Wesen zusammengesetzt aus der *Liebe* und dem *Streite*, von welchen Beiden die einfachen geistigen Substanzen und die zusammengesetzten körperlichen Substanzen hervorgebracht sind, so dass die Liebe und der Streit zwei Attribute oder zwei Formen für den Grundstoff sind, zwei Principe für alle Existenzen; alle geistigen Wesen nemlich haben die Natur der reinen Liebe in sich und alle Körperwesen die Natur des Streites, die aus beiden zusammengesetzten Wesen aber haben die beiden Naturen, der Liebe und des Streites, der Zusammengehörigkeit und der Feindschaft, in sich und nach dem Maasse beider in den zusammengesetzten Wesen werden die Maasse des Geistigen im Körperlichen

erkannt. Er sagt: in diesem Sinne ist das *Zusammengehörige* verbunden, ein Individuum mit dem anderen, eine Art mit der anderen, eine Klasse mit der anderen; und ist das einander Feindliche geschieden, so dass ein Individuum das andere, eine Art die andere, eine Klasse die andere flieht; was es darunter von Verbindung und Liebe giebt, gehört zu den geistigen Wesen, und was es darunter von Geschiedenheit und Streit giebt, gehört zu den körperlichen Wesen, und es ist auch Beides durch zwiefache verschiedene Beziehung in *einer* Seele vereinigt; zuweilen brachte er die Liebe mit dem *Jupiter* und der *Venus*, und den Streit mit dem *Saturn* und dem *Mars* in Beziehung, wie wenn sie Beide in den beiden Glücksplaneten (Jupiter und Venus) und in den beiden Unglücksplaneten (Saturn und Mars) personificirt wären.

[262] Der Kalâm des Empedokles hat noch einen anderen Gang. Er behauptet, die *wachsende* (Pflanzen-) *Seele* sei die Schale der *animalischen, thierischen Seele*, und die thierische Seele die Schale der *redenden Seele* und die redende Seele die Schale der *vernünftigen*; alles, was niedriger sei, sei Schale für das Höhere, und das Höhere sei sein Kern; zuweilen gebraucht er für Schale und Kern die Ausdrücke *Körper* und *Geist*, er setzt also die wachsende Seele als Körper für die thierische Seele und diese als Geist für jene, und in gleicher Weise fort bis zur Vernunft. Er sagt: nachdem der erste Grundstoff in der Vernunft dasjenige gebildet hatte, was von den vernünftigen, geistigen Formen bei ihm war, und die Vernunft in der Seele dasjenige gebildet hatte, was sie von dem Grundstoffe zugetheilt erhalten hatte, bildete die Allseele in der Allnatur dasjenige, was sie von der Vernunft zugetheilt erhalten hatte, es entstanden also Schalen in der Natur, welche nicht ähnlich waren und welche der geistigen, feinen Vernunft nicht ähnlich waren; nachdem aber die Vernunft auf sie hingeschaut und die Geister und Kerne in den Körpern und Schalen erblickt hatte, floss auf sie von den schönen, vorzüglichen, glänzenden Formen herab, und das

sind die Formen der Seelen, welche den feinen, geistigen Vernunftformen gleichkommen, so dass sie dieselben (die Seelen) leiten und in ihnen vermöge des Unterschiedes zwischen den Schalen und den Kernen frei schalten und walten, durch die Kerne also zu der Welt derselben emporgestiegen wird. Die Theilseelen seien aber Theile der Allseele, wie die Theile der Sonne, welche über die Zugänge des Hauses aufgegangen seien, und die Allnatur sei durch die Seele verursacht; er unterschied nemlich zwischen dem *Theile* und dem *Verursachten*, so dass der Theil etwas Anderes und das Verursachte etwas Anderes sei. Er sagte dann: die eigenthümliche Eigenschaft der *Allseele* ist die *Liebe*, denn nachdem sie auf die Vernunft und ihre Schönheit und Herrlichkeit hingeblickt hatte, empfand sie Liebe zu ihr wie der Verliebte, der von Liebe Berauschte zu dem von ihm geliebten Gegenstande, sie suchte also sich mit ihr zu vereinen und bewegte sich zu ihr hin; die eigenthümliche Eigenschaft der *Allnatur* aber ist der Streit, denn nachdem sie Dasein erhalten hatte, konnte sie nicht sehen und hatte kein Auge, wodurch sie die Seele und die Vernunft inne werden konnte, um sie zu lieben und Gefallen an ihnen zu haben, es gingen vielmehr feindliche Gewalten aus ihr hervor theils aus ihren einfachen Theilen, nemlich die feindlich sich gegenüberstehenden Elemente, theils aus ihren zusammengesetzten Theilen, nemlich die sich feindlich Gegenüberstehenden von den aus Temperamenten zusammengesetzten, natürlichen, pflanzlichen und thierischen Kräften, so dass sie sich gegen jene ihrer Entfernung von ihrer Gesammtheit wegen auflehnten und die seelischen Theile, welche durch ihre trügerische Welt verstrickt waren, ihnen beistimmten; [263] sie stützten sich nemlich auf die sinnlichen Ergötzungen, als da sind gesunde Speise, gesunder Trank, frische Kleidung, köstlicher Anblick und ergötzlicher Liebesgenuss, und sie vergassen, was sie von der Natur jener Herrlichkeit, Schönheit und Vollkommenheit, der geistigen, seelischen und vernünftigen in sich hatten.

Als aber die Allseele ihre Auflehnung und ihre Verstrickung gesehen hatte, sandte sie zu ihnen einen ihrer Theile hinab, welcher reiner, feiner und vorzüglicher war als diese beiden Seelen, die thierische und pflanzliche, und als jene in ihnen verstrickten Seelen, um die beiden Seelen von ihrer Auflehnung zurückzubringen, und den verstrickten Seelen ihre Welt theuer zu machen und sie an das zu erinnern, was sie vergessen hatten, und sie das zu lehren, was sie nicht wussten, und von demjenigen, wodurch sie beschmutzt waren, zu reinigen, und von demjenigen, womit sie befleckt waren, rein zu machen, und dieser vorzügliche Theil sei der in jeder Periode gesandte *Prophet*; er wandle aber nach den Regeln der Vernunft und des ersten Grundstoffes, was die Beobachtung der Liebe und des Streites betreffe, so dass er einige Seelen mit Weisheit und gütiger Ermahnung freundlich behandele, gegen andere mit Heftigkeit und Gewalt verfahre, bald mit dem Worte von Seiten der Liebe in gütiger Weise, bald mit dem Schwerte von Seiten des Streites in gewaltsamer Weise die Berufung übe, um die edelen Theilseelen, welche durch die Verführung der beiden, aus Temperamenten zusammengesetzten Seelen verstrickt sind, von der sündlichen Verführung und der verderblichen Verirrung zu befreien. Bisweilen aber kleidet er die beiden niederen Seelen in das Gewand der edleren Seele, so dass die Eigenschaft der *Begehrlichkeit* in die *Liebe* verwandelt wird, welche das Gute, das Rechte und das Wahre liebt, und die Eigenschaft des *Zornigseins* in den Streit, um das Schlechte, Unrechte und das Unwahre zu bestreiten, dass also die Theilseele edlerer Natur in die Welt der geistigen Wesen emporsteige mit beiden zugleich, damit sie ein Körper für sie in jener Welt werden, wie sie ein Körper in dieser Welt für sie gewesen; man sagt ja: wenn Einer die Herrschaft und die Macht hat, lieben ihn Seinesgleichen, so dass durch ihre Liebe zu ihm solche, welche ihm ähnlich sind, überwältigt werden.

Zu demjenigen, was von **Empedokles** überliefert wird, gehört auch, dass er gesagt habe, die Welt sei aus den *vier Elementen* (στοιχεῖα) zusammengesetzt, denn ausser ihnen gebe es nichts, was einfacher wäre als sie, und die Dinge seien Eines im Anderen verborgen; und dass er das *Entstehen* und *Vergehen*, die *Verwandelung* und das *Wachsthum* verworfen. Er sagt: die Luft wird nicht [264] durch *Verwandelung* zu Feuer und das Wasser nicht zu Luft, sondern das geschieht durch Verdichtung und Verdünnung, durch Verborgensein und Zur-Erscheinung-Kommen, durch Zusammensetzung und Auflösung; die Zusammensetzung in den zusammengesetzten Dingen entsteht nur durch die Liebe und die Auflösung in den aufgelösten Dingen (nur) durch den Streit. Es wird von ihm auch überliefert, dass er bei dem Schöpfer von einer Art *Bewegung* und *Ruhe* gesprochen habe, dass er nemlich gesagt habe, er bewege sich durch eine Art von Ruhe, denn die Vernunft und der Grundstoff bewegten sich durch eine Art Ruhe, und er sei der Schöpfer Beider, und unzweifelhaft sei der Schöpfer grösser, denn er sei die Ursache alles Bewegten und Ruhenden. Es folgten ihm in dieser Ansicht **Pythagoras** und die Weisen nach ihm bis **Platon**. **Zenon**, der Aeltere, **Demokrit** und die *Anhänger der Dichter* wandten sich dem zu, dass der Schöpfer sich bewege; von **Anaxagoras** aber ist die Ueberlieferung bereits dagewesen, dass er gesagt habe, der Schöpfer ruhe, und bewege sich nicht, denn die Bewegung sei nur etwas Erschaffenes; dann fügte er hinzu, es sei denn, dass man sage, jene Bewegung sei über dieser Bewegung, gleichwie dass jene Ruhe über dieser Ruhe sei; diese haben aber unter Bewegung und Ruhe nicht die Veränderung des Ortes und das Verbleiben an einem Orte verstanden, auch nicht unter Bewegung die Veränderung und Verwandelung und unter Ruhe das Feststehen der Substanz und das Verbleiben in Einem Zustande, denn die Anfanglosigkeit und die Ewigkeit verbieten alle diese Begriffe, und wer sich dabei so gewaltig vor der *Vermehr-*

fachung in Acht genommen hat, wie sollte der hier über die *Veränderung* solch haltloses Zeug aufstellen? Was nun aber die Bewegung und die Ruhe bei der Vernunft und der Seele betrifft, so verstehen sie darunter nur das *Thun* und das *passive Verhalten*, nemlich, dass sie sagen, da die Vernunft eine vollkommene Existenz der Wirklichkeit nach sei, so sei sie ruhend, Eines, einer Bewegung, wodurch sie thätig würde, überhoben, und da die Seele unvollkommen, nach der Vollkommenheit hinstrebend sei, so bewege sie sich, die Stufe der Vernunft erstrebend. Dann sagen sie: die Vernunft ist ruhend nach Art einer Bewegung, d. h. sie ist in ihrem Wesen vollkommen der Wirklichkeit nach, thätig, die Seele von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überführend, und das *Thun* ist eine Art Bewegung in der Ruhe und die Vollkommenheit eine Art Ruhe in der Bewegung, d. h. sie ist vollkommen und dasjenige, was ein Anderes vollkommen macht; in diesem Sinne aber ist nach der Bestimmung ihrer Lehre die Beziehung der Bewegung und Ruhe auf den Schöpfer zulässig. Wunderbar ist es, dass eine gleiche Verschiedenheit auch bei den *Anhängern der verschiedenen Religionspartheien* gefunden wird [265], dass nemlich Einige dafür sind, dass er (Gott) an einem Orte feststehend, auf einem Orte festsitzend sei, und das ist eine Hinweisung auf die Ruhe, Andere aber dafür sind, dass er komme und gehe, herabsteige und hinaufsteige, und das ist ein Ausdruck für die Bewegung, nur dass es in einem richtigen, für die Majestät der Heiligkeit angemessenen und für die Herrlichkeit der Wahrheit passenden Sinne genommen wird. Zu dem, was von Empedokles in Betreff der *Rückkehr* (zum Schöpfer, — Ende der Welt) überliefert wird, gehört, dass er gesagt hat: diese Welt verbleibt bei der Art und Weise, welche wir von den Seelen angenommen haben, welche mit den Naturen und Geistern zusammengeheftet sind, welche in den Netzen festhängen, bis sie am Ende der Sache die Allseele um Hilfe anrufen, welche die Gesammtheit derselben ist, so dass die Seele sich der Vernunft und die

Vernunft sich dem Schöpfer demüthig naht, und der Schöpfer auf die Vernunft, die Vernunft auf die Seele, die Seele auf diese Welt all ihr Licht herabströmen lässt, damit die Theilseelen Licht erhalten und die Erde und die Welt durch das Licht ihres Herrn beschienen werden, so dass die Theile ihr Ganzes schauen und von dem Netze befreit werden und sich mit ihrem Ganzen verbinden und in ihrer Welt unaufhörlich wonnige Freude geniessen; wem aber Gott kein Licht giebt, bei dem ist kein Licht.

V. Ansicht des Pythagoras.

Er war der Sohn des Mnesarchos aus dem Volke der Samier und lebte in der Zeit Salomo's, er hat die Weisheit aus der Fundgrube der Prophetie entnommen und er war der ausgezeichnete Weise, der Mann des sicheren Urtheils und des soliden Verstandes, welcher den Anspruch machte, mit den Welten *vermittelst* seines Sinnes und seines Auffassungsvermögens in unmittelbare Berührung zu kommen; er gelangte in der Wissenschaft dahin, dass er die Musik der Sphären hörte und den Standpunkt des Engels erreichte, und er hat es ausgesprochen, dass er niemals etwas Wonnigeres gehört habe als jene Bewegung und niemals etwas Herrlicheres gesehen habe als ihre Formen und Gestalten. Seine Behauptung in Betreff der göttlichen Dinge ist, dass der Schöpfer *Einer* sei, nicht gleich den Einheiten (der Zahl), auch nicht so, dass er der Zahl angehöre, und dass er weder von Seiten der Vernunft noch von Seiten der Seele zu erfassen sei, so dass das vernünftige Denken ihn nicht erfassen und die aus der Seele stammende Rede ihn nicht beschreiben könne, da er über alle geistigen Eigenschaften erhaben, unerfassbar von Seiten seines Wesens sei; er sei nur erfassbar durch seine Wirkungen, seine Werke und seine Thaten, und es erkenne ihn jede der Welten nur nach Maassgabe der Wirkungen, welche in ihr zur Erscheinung kommen, so dass sie ihm Attribute beilege und ihn beschreibe nach

diesem Maasse [266], welches ihr von seinem Wirken eigenthümlich ist, dass also den Existenzen in der geistigen Welt eigenthümliche geistige Einwirkungen eigen seien, und sie ihm in Folge dieser Einwirkungen Attribute beilegen; die Leitung des Thieres sei unzweifelhaft nach den Einwirkungen abgemessen, gemäss welchen es geschaffen sei, und die Leitung des Menschen sei nach den Einwirkungen abgemessen, gemäss welchen er seine Naturanlage erhalten habe, es beschreibe ihn (den Schöpfer) also Jeder nach seinem (eigenen) Wesen und halte ihn heilig nach den Eigenthümlichkeiten seiner (eigenen) Eigenschaften.

Er sagt ferner: die *Einheit* wird eingetheilt in eine *Einheit*, welche durch Anderes nichts dazu erhält, und das ist die Einheit (Einzigkeit) des Schöpfers, eine Einzigkeit des Wissens aller Dinge, eine Einzigkeit der Weisheit für alle Dinge, eine Einzigkeit, von welcher die existirenden Einheiten und die Mehrheit dabei ausgehen, und in eine *Einheit*, welche etwas dazu erhält, und das ist die Einheit der erschaffenen Wesen. Zuweilen sagt er: die Einheit im Allgemeinen wird eingetheilt in eine Einheit vor dem Weltalter, eine Einheit mit dem Weltalter, eine Einheit nach dem Weltalter und vor der Zeit, und eine Einheit mit der Zeit, so dass die Einheit vor dem Weltalter die *Einheit des Schöpfers* ist, die Einheit, welche zugleich mit dem Weltalter ist, die *Einheit der ersten Vernunft*, die Einheit, welche nach dem Weltalter ist, die *Einheit der Seele*, und die Einheit, welche zugleich mit der Zeit ist, die *Einheit der Grundstoffe* und *der Zusammensetzungen* ist. Zuweilen theilt er die Einheit nach einer anderen Eintheilung ein, so dass er sagt: die Einheit wird eingetheilt in die *Einheit dem Wesen nach* und in die Einheit *dem Accidenz nach;* die Einheit dem Wesen nach nun gehört nur dem Schöpfer des Alls an, von welchem die Einheiten in der Zahl und dem Gezählten ausgehen, die Einheit dem Accidenz nach aber wird eingetheilt in *dasjenige*, was das Princip der Zahl ist und nicht zur

Zahl (selbst) gehört, und in *dasjenige*, was Princip *für* die Zahl ist und zu ihr (selbst) gehört; das *Erste* ist gleichwie das *Eins-Sein* für die *thätige Vernunft*, denn sie gehört nicht zu der Zahl und dem Gezählten, das *Zweite* wird eingetheilt in *dasjenige*, was zu ihr (der Zahl) gehört, wie der Theil von ihr, die Zwei nemlich ist nur aus zwei Einheiten zusammengesetzt, und in gleicher Weise ist jede Zahl nothwendig aus Einheiten zusammengesetzt, und insofern die Zahl zum Mehr aufsteigt, geht die Beziehung der Einheit auf sie zum Weniger herab — und in *dasjenige*, was zu ihr gehört, wie die inhärirende Eigenschaft von ihr, nicht wie der Theil von ihr, dies ist der Fall, weil jede gezählte Zahl niemals von einer inhärirenden Einheit frei ist, denn die Zwei und die Drei sind, dabei dass sie Zwei und Drei sind, Eines, und in gleicher Weise ist das Gezählte [267] von den zusammengesetzten und den einfachen Dingen Eines; sei es als Genus oder als Art *oder* als Individuum, wie die Substanz darin, dass sie im Allgemeinen Substanz ist und der Mensch darin, dass er Mensch ist, und das bestimmte Individuum z. B. Zaid darin, dass er dieses Individuum ist, an sich selbst *Eines* sind, so dass die Einheit niemals von den existirenden Dingen abgelöst ist; das ist eine von der Einheit des Schöpfers hergenommene Einheit, welche allen existirenden Dingen inhärirt, und wenn sie auch in ihrem Wesen mehrfach sind, so erlangt jedes Existirende doch nur durch das Ueberwiegen der Einheit in ihm Vorzüglichkeit und jemehr Jedes sich von der Mehrheit entfernt, um so vorzüglicher und vollkommener ist es.

Pythagoras hatte ferner eine Ansicht über die Zahl und das Gezählte, worin er von allen Weisen vor ihm abwich und worin diejenigen, welche nach ihm kamen, von ihm abwichen. Sie bestand darin, dass er die Zahl von dem Gezählten abstrahirte, wie die Form von der Materie abstrahirt wird, und dieselbe als das eigentliche Existirende vorstellte, analog der Existenz der Form und der eigentlichen Existenz derselben. Er sagt: das Princip

der existirenden Dinge ist die *Zahl* und sie ist das Erstgeschaffene, was der Schöpfer geschaffen hat, und die erste Zahl ist die *Eins;* er hatte eine schwankende Ansicht darüber, ob dieselbe zur Zahl gehöre, wie es vorhin gesagt worden ist, und am meisten neigte er dahin, dass dieselbe nicht zur Zahl gehöre, so dass die Zahl von *Zwei* beginnt. Er sagte: sie (die Zahl) wird eingetheilt in *Gerades* und *Ungerades*, die erste einfache Zahl ist also *Zwei* und das einfache Gerade *Vier*, und es ist das in zwei gleiche Theile Getheilte; Zwei wird nicht als Gerades gesetzt, denn wenn sie in zwei Einheiten getheilt würde, würde Eins zur Zahl gehören und wir fangen bei der Zahl von Zwei an, und das Gerade ist einer ihrer Theile, wie könnte es also sie selbst sein? Das erste einfache Ungerade ist *Drei;* er sagt: damit ist die Eintheilung zu Ende und was darüber hinausgeht, ist eine Eintheilung der Eintheilung; die *Vier* ist also ein Endpunkt der Zahl und sie ist die Vollendung. Deswegen theilte er mit der Vierheit ab, — nicht in Wahrheit mit der Vierheit, welche der Leiter unserer Seelen ist, welche der Grund des Alls ist — und was darüber hinausgeht, ist das Gerade des Ungeraden, des Gerade des Geraden, und das Gerade des Geraden und des Ungeraden; die *Fünf* nannte er *herumkreisende* Zahl, weil dieselbe, wenn du sie mit sich selbst multiplicirst, immer wieder vornean steht, die *Sechs* nannte er *vollkommene Zahl*, weil ihre Theile durchweg gleich sind, und die *Sieben* nannte er *vollendete Zahl*, weil sie die Summe des Ungeraden und des Geraden ist, und sie ist ein Endpunkt. Die *Acht* ist ein (neuer) Anfang [268], zusammengesetzt aus zwei Geraden, die *Neun* aus drei Ungeraden und sie ist ein anderer Endpunkt, die *Zehn* ist die Summe der Zahl von Eins bis Vier und sie ist ein anderer Endpunkt, so dass die Zahl *vier Endpunkte* hat: Vier, Sieben, Neun und Zehn. Dann kehrt sie zur Eins zurück und wir sagen aħada âschara (*elf*, *un-decim*). Es gehen aber die Zusammensetzungen bei dem, was über die Vier hinausliegt, auf verschiedene Weise vor

sich; die *Fünf* nemlich ist nach der Ansicht derer, welche die Eins nicht zur Zahl rechnen, zusammengesetzt aus Zahl und Ungeradem, nach der Ansicht derer aber, welche jenes thun, aus Ungeradem und doppeltem Paar zusammengesetzt, in gleicher Weise die *Sechs* nach der ersten Ansicht zusammengesetzt aus doppeltem Ungeraden oder aus Zahl und Geradem, nach der zweiten Ansicht zusammengesetzt aus drei Geraden, und die *Sieben* nach der ersten Ansicht zusammengesetzt aus Ungeradem und Geradem, nach der zweiten Ansicht aus Ungeradem und drei Geraden, und die *Acht* nach der ersten Ansicht zusammengesetzt aus zwei Geraden und nach der zweiten Ansicht zusammengesetzt aus vier Geraden, und die *Neun* nach der ersten Ansicht zusammengesetzt aus drei Ungeraden und nach der zweiten Ansicht aus Ungeradem und Vier Geraden, und die *Zehn* nach der ersten Ansicht zusammengesetzt aus Zahl und zwei Geraden oder Geradem und zwei Ungeraden und nach der zweiten Ansicht aus demjenigen, was von Eins bis Vier gezählt wird ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), und das ist der Endpunkt und die Vollendung; für die anderen Zahlen gilt dann die dieselbe Messung.

Er sagt: dies sind die Wurzeln der existirenden Dinge. Dann verknüpfte er die Zahl mit dem Gezählten und das Maass mit dem Gemessenen und sagte: das Gezählte, welches eine Zweiheit in sich hat und die Wurzel der gezählten Dinge ist und ihr Grund, ist die *Vernunft* der Rücksicht wegen, dass in ihr zwei Rücksichten vorhanden sind; die Rücksicht von Seiten ihres Wesens, indem sie möglich in Beziehung auf die Existenz ist durch ihr Wesen, und die Rücksicht von Seiten ihres Schöpfers, indem sie nothwendig in Beziehung auf die Existenz ist durch ihn, so dass sie also die Zwei in sich aufgenommen hat; das Gezählte, welches eine Dreiheit in sich hat, ist die *Seele*, da zu den zwei Rücksichten eine dritte hinzukommt; das Gezählte, welches eine Vierheit in sich hat, ist die *Natur*, da zu den drei Rücksichten eine vierte hinzukommt; und dann kommt

der *Endpunkt*, nemlich der Endpunkt der *Elemente*, und was darnach folgt, sind die *zusammengesetzten Dinge*, es giebt aber kein zusammengesetztes Existirendes, das nicht von den Grundstoffen, der Seele und der Vernunft etwas, seien es sie selbst sei es Einwirkung (von ihnen), enthält, bis man zur Sieben gelangt, so dass die gezählten Dinge darnach gemessen werden und man zur Zehn gelangt, und die Vernunft und die neun Seelen [269] mit ihren himmlischen Sphären, welche ihre Leiber und ihre immateriellen Intelligenzen sind, gezählt werden gleichwie die Substanz und neun Accidenzen; und mit einem Worte der Zustand der existirenden Dinge wird nur aus der Zahl und den ersten Maassbestimmungen erkannt. Er sagte, der Schöpfer wisse alle wissbaren Dinge auf dem Wege, dass er die Ursachen inne habe, welches die Zahlen und Maasse seien, und sie seien nicht mannigfaltig, also sei auch sein Wissen nicht mannigfaltig. Zuweilen sagte er, das dem Einen Gegenüberstehende sei der *erste Grundstoff*, wie es Anaximenes gethan hat, und nannte ihn die *erste Hyle*, und das sei das Eine, dessen Hilfe in Anspruch genommen werde, denn was das Eine betrifft, welches nicht den Einheiten gleich ist und welches ein solches Eines ist, worauf alle Mehrheit zurückgeht und wovon die Mehrheit die Einheit erhält, welche den existirenden Dingen inhärirt, so wird nichts Existirendes gefunden, worin nicht von seiner Einheit ein Theil vorhanden wäre nach dem Maasse seines Eingerichtetseins, ferner von der Leitung der Vernunft ein Theil nach dem Maasse seines Aufnehmens, dann von der Kraft der Seele ein Theil nach dem Maasse seiner Vorbereitung; demgemäss sind die Einwirkungen der Elemente auf die zusammengesetzten Dinge, so dass kein Zusammengesetztes frei von irgend welcher Mischung (Temperament) ist und keine Mischung ohne irgend welche Proportionalität und keine Proportionalität ohne Vollkommenheit oder eine Kraft der Vollkommenheit, sei es eine natürliche instrumentale (Vollkommenheit), welche das Princip der Bewegung ist, sei es eine seelische Voll-

kommenheit, welche das Princip des Sinnes ist; sobald aber das menschliche Temperament zu dem Punkte gelangt, diese Vollkommenheit aufzunehmen, so lässt der Grundstoff seine Einheit, die Vernunft ihre Leitung und die Seele ihre Vernünftigkeit und ihre Weisheit darauf herabströmen. Er sagt: da die *geometrischen Verbindungen* den arithmetischen Gleichungen entsprechend angeordnet sind, zählen wir sie auch zu den Elementen; es ging daher eine Anzahl von Pythagoräern bis dahin, dass die Elemente die geometrischen Verbindungen nach arithmetischen Beziehungen seien und deswegen seien die *bewegten Himmelskörper* mit proportionalen, harmonischen Bewegungen begabt, welches die vorzüglichsten Bewegungen und feinsten Verbindungen seien. Dann gingen sie davon zu den *Worten* über, bis eine Anzahl von ihnen dahin gelangte, die Elemente seien die *Buchstaben* und die von der Materie *abstrahirten Definitionen*; und sie stellten das Alif (ا) der Eins gegenüber, das Bâ (ب) der Zwei u. s. w. Ich weiss aber nicht, nach welcher Sprache und welchem Dialekte sie diese (Gegenüberstellungen) angeordnet haben, denn die Sprachen sind nach den verschiedenen Ländern und Städten verschieden, [270] oder nach welcher Weise der Zusammensetzung, denn die Zusammensetzungen sind auch verschieden, so dass sowohl die einfachen Buchstaben, als auch die Zusammensetzungen dabei verschieden sind, die Zahl aber nicht, denn sie ist durchaus nicht verschieden. Eine Anzahl von ihnen kam auch dahin, dass das Princip des Körpers die drei Ausdehnungen (des Raumes) und der Körper daraus zusammengesetzt sei; sie stellten also den Punkt gegenüber der Eins, die Linie gegenüber der Zwei, die Fläche gegenüber der Drei und den Körper gegenüber der Vier und beobachteten diese Gegenüberstellungen bei den Zusammensetzungen der Körper und Verdoppelungen der Zahlen. Zu dem von Pythagoras Ueberlieferten gehört auch, dass der Naturen Vier seien und der Seelen, welche in uns sind, auch Vier, nemlich die Vernunft, die Ansicht, das

Wissen und die Sinne; dann setzte er dabei die Zahl nach dem Gezählten und das Geistige nach dem Körperlichen zusammen. Es sagt **Abu 'Ali Ibn Sîna** (**Avicenna**): sehr wahrscheinlich hat ihn zu diesem Ausspruche die Behauptung geführt, dass das Ding Eines sei, sei etwas Anderes, als dass dasselbe ein Existirendes oder ein Mensch sei, und Jenes gehe Beiden in seinem Wesen vorher, das *eine* Thier sei also nicht Eines, wenn ihm nicht bereits der Begriff der Einheit, wodurch es Eines sei, vorherginge, und wenn das nicht der Fall wäre, würde seine Existenz nicht vollständig sein, es sei demnach das Vorzüglichste, Einfachste, Erste, und das sei die Form der *Vernunft*, die Vernunft müsse also das Eine in dieser Beziehung sein; das *Wissen* sei aber unter jener in der Stufenreihe, weil es durch die Vernunft und von der Vernunft komme, es sei also die Zwei, welche von der Eins getrennt sei und von ihr ausgehe, wie das Wissen auf die Vernunft zurückgehe; der Begriff der *Meinung* und der *Ansicht* sei die Zahl der Fläche (3), und (der Begriff) des *Sinnes* die Zahl des (mathematischen) Körpers (4); die Fläche sei, weil sie drei Seiten habe, die Natur der Meinung, welche umfassender sei als das Wissen, was den Standpunkt anlangt, weil das Wissen mit einem bestimmten Gewussten zusammenhänge, die Meinung und Ansicht aber auf das Ding und sein Gegentheil zu beziehen sei; der Sinn aber sei umfassender als die Meinung, er sei also der Körper, d. h. ein Körper, welcher vier Seiten hat.

Zu dem von **Pythagoras** Ueberlieferten gehört auch, dass die Welt nur aus einfachen, geistigen *Tönen* zusammengesetzt sei, und er giebt an, dass die geistigen Zahlen untrennbar seien, einheitliche Zahlen, welche von Seiten der Vernunft zu theilen seien, aber nicht von Seiten der Sinne; und er zählte viele Welten, so dass es eine Welt gebe, welche reine Freude sei in der Wurzel des Hervorbringens und [271] Fröhlichkeit und Wonne in der Basis der Naturanlage, und eine Welt, welche unter ihr sei, und ihre Sprache sei nicht gleich der

Sprache der oberen Welten, denn die Sprache geschehe sowohl durch geistige, einfache Töne als auch durch zusammengesetzte geistige Töne; was die erste betrifft, so sei ihre Freude dauernd, ohne Aufhören und von den Tönen dasjenige, was in der Zusammensetzung noch nicht Nachtheil erlitten habe, weil die Sprache noch nicht zum (wirklichen) Thun herausgetreten sei, so dass die Freude nicht die äusserste Gränze der Vollkommenheit sei, weil der Ton nicht die äusserste Harmonie sei, und jede Welt sei unter der ersten der Rangordnung nach und sie (die erste) überträfe die Welten durch Schönheit, Herrlichkeit und Schmuck; die letzte aber sei der Bodensatz der Welten und das Schwere und Niedrige derselben, und sei gleicherweise nicht gänzlich übereinstimmend und die Form sei mit der Materie nicht gänzlich geeint, und es stehe einem jeden Theile davon frei sich von dem anderen zu trennen, nur dass darin ein wenig *Licht* von dem *ersten Licht* vorhanden sei, und dieses Lichtes wegen werde darin eine Art von *Bestehen* gefunden, sonst würde sie keinen Augenblick bestehen, und dieses wenige Licht sei der Körper der Seele und der Vernunft, welcher sie beide in dieser Welt trage.

Er führt an, dass der *Mensch* in Folge der Naturanlage der ganzen Welt gegenüberstehe und ein *Mikrokosmos* sei, die Welt aber ein *grosser Mensch*; deswegen werde sein Antheil von der Seele und der Vernunft am vollständigsten, so dass derjenige, bei welchem die Disposition seiner Seele und die Regelung seiner Eigenschaften und die Reinheit der Zustände in gutem Stande sei, die Möglichkeit habe, zur Erkenntniss der Welt und der Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung zu gelangen; wer aber seine Seele verderbe, und dieselbe nicht in den richtigen Zustand von Seiten der Regelung und der Disposition versetze, der gehe aus dem Umkreise der Zahl und des Gezählten hinaus und werde von dem Bande des Maasses und des Gemessenen abgelöst und werde zu einem Todten, einem Verlornen. Zuweilen sagt er, die

menschliche Seele bestehe aus arithmetischen oder harmonischen Verbindungen und deshalb sei die Seele in Beziehung zu den Harmonien der Töne und werde durch das Hören derselben erfreut und entzückt, und werde durch das Hören derselben traurig und erbebe; vor ihrer Vereinigung mit den Körpern sei sie bereits aus jenen ersten, arithmetischen Verbindungen geschaffen worden, dann sei sie mit den Körpern verbunden, so dass, wenn die kreatürlichen Einrichtungen der Harmonie der Naturanlage gemäss sind und die Seelen von den äusserlichen Beziehungen abgezogen sind, dieselben mit ihrer Welt in Verbindung treten und in ihre Reihe mit schönerer und vollkommenerer Gestalt als vorher eintreten, [276 *)] denn die ersten Verbindungen waren in einer Hinsicht noch mangelhaft, da sie *der Möglichkeit nach* da waren und durch die Uebung und die Anstrengung in dieser Welt zur Gränze der Vollkommenheit fortgeschritten sind, indem sie aus dem Bereich der Möglichkeit in das der Wirklichkeit übergegangen sind. Er sagt: die Gesetze, welche die Maassbestimmungen der Gebete, der Almosen und der übrigen Religionsleistungen gegeben haben, dienen nur dazu, um diese Beziehungen jenen geistigen Verbindungen gegenüber zu stellen. Zuweilen ging er bei der Begründung der Verbindung (Harmonie) soweit, dass er nahe daran war zu sagen, es gäbe Nichts in der Welt ausser der Verbindung, der Körper und die Accidenzen seien Verbindungen, und die Seelen und die Intelligenzen seien Verbindungen, und alle Schwierigkeit brachte eine solche Begründung; fürwahr die Anordnung der Verbindung nach dem Verbundenen und die Anordnung nach dem Angeordneten war eine Sache, wozu er hingeführt wurde und worauf er sich stützte.

Es folgten aber Charinus (Chrysippus) und Zenon, der Dichter, dem Pythagoras in seiner Ansicht über

---

*) Die Seitenzahl in Cureton's Ausgabe springt hier von 271 auf 276, während der Text keine Lücke hat.

das *Geschaffene* und den *Schöpfer*, nur dass Beide behaupteten, der Schöpfer habe die Vernunft und die Seele *mit einem Male* geschaffen, dann habe er Alles, was unter ihnen sei, durch ihre Vermittelung geschaffen, und wie er sie anfangs erschaffen, stürben sie nicht und das Vergehen und Verschwinden sei für sie nicht zulässig; sie Beide geben an, dass die Seele, sobald sie rein und frei von jedem Schmutze sei, in der oberen Welt zu ihrem Wohnorte gelange, welcher ihr entsprechend und angemessen sei, und der Körper, welcher von Feuer und Luft stamme, ihr Körper in der anderen Welt sei, gereinigt von allem Schlamme und Schmutze, der Leib aber, welcher vom Wasser und der Erde her sei, vergehe und verschwinde, weil er dem himmlischen Körper nicht entspreche, da der himmlische Körper fein, ohne Gewicht und unfühlbar sei, so dass der Körper in dieser Welt im Inneren des Leibes verborgen sei, da er stärker an geistiger Natur, und diese *Welt dem* Körper nicht angemessen sei, sondern der Leib ihm angemessen sei; bei Allem, was zusammengesetzt sei und worüber die feurigen und die luftigen Theile mehr Gewalt hätten, sei das Körperliche überwiegend, und bei demjenigen, was zusammengesetzt sei und worüber die wässerigen und die erdigen Theile mehr Gewalt hätten, sei das Leibliche überwiegend; diese Welt sei die Welt des Leibes und jene Welt sei die Welt des Körpers, so dass die Seele in jener Welt in einem körperlichen, nicht leiblichen Leibe auferweckt werde, welcher fortdaure, worüber das Verschwinden und Vergehen keine Macht hätten, und dessen Wonne ewig dauere, wobei die Naturen und die Seelen keinen Ueberdruss empfänden.

[277] Man sagte zu Pythagoras, warum behauptest du die Nichtigkeit der Welt? Er gab zur Antwort: weil sie den Grund, um dessenwillen sie da ist, erfüllt; wenn sie ihn also erfüllt hat, ruht ihre Bewegung und es werden die Ergötzungen höherer Natur vermehrt, nemlich die harmonischen Verbindungen. Das ist, wie wenn die Lobpreisung und Heiligung (Gottes) eine Speise

der Geisterwesen genannt wird, weil die Speise einer jeden Existenz von dem kommt, wovon solche Existenz geschaffen ist.

Heraklit und Hippasus gehörten zu den Pythagoräern und behaupteten, der Grund der existirenden Dinge sei das *Feuer*, und was von ihm verdichtet und versteinert sei, das sei die *Erde*, und was von der Erde durch das Feuer aufgelöst sei, werde *Wasser*, und was vom Wasser durch die Hitze des Feuers aufgelöst sei, werde *Luft*, dass also das Feuer der Grund sei, dann die Erde, darauf das Wasser und darauf die Luft folge, das Feuer nemlich sei der Grund und nach ihm hin sei das Ende, so dass von ihm her das *Entstehen* komme und nach ihm hin das *Vergehen* stattfinde. Epikur aber, welcher in der Zeit des Demokrit philosophirte, hatte die Ansicht, die Elemente der existirenden Dinge seien *Körper* (Atome), welche, was die Vernunft betrifft, erfassbar sind, und sie würden von dem *Leeren* in dem *Leeren* bewegt, welches kein Ende habe, gleichwie die Körper kein Ende hätten, ausser dass sie Dreierlei haben: die *Gestalt*, die *Grösse*, und die *Schwere*. Demokrit jedoch hatte die Ansicht, dass sie lediglich Zweierlei hätten, die *Grösse* und die *Schwere*; er giebt an, dass jene Körper *untheilbar* seien, d. h. der Einwirkung und Zertheilung nicht unterliegen, und dass sie *intelligibele* d. h. durch die Vorstellung gegebene, nicht dem Sinne erreichbare seien; diese Atome stiessen in ihren Bewegungen *mit Nothwendigkeit* und *zufälliger Weise* auf einander, so dass aus ihrem Zusammenstossen die Formen dieser Welt und ihre Gestalten entständen, und sie würden nach jeder Art von Bewegung bewegt; dies ist dasjenige, wonach man von ihnen erzählt, sie hätten *den Zufall* behauptet, so dass sie keinen *Schöpfer* für jene angenommen hätten, welcher das Zusammenstossen hervorbringe und diese Form schaffe. Sie nahmen jedoch den Schöpfer an und nahmen einen Grund der Bewegungen jener Substanzen an; was aber das *Zusammenstossen* anbetrifft, so behaupteten sie dabei

den Zufall, so dass das Entstehen der Welt durch den Zufall und die Unordnung für sie eine Konsequenz war.

Pythagoras hatte zwei wohlunterrichtete Schüler, wovon der Eine Philonikos(?) hiess und als Mar Zinûsch bekannt ist; er ging nach Persien, berief die Menschen zur Weisheitslehre des Pythagoras und verknüpfte die Weisheitssprüche desselben mit dem *Magierthum* des Volkes. Der Andere hiess Kalanus (Galenus), er ging nach Indien, berief die Menschen zu seiner Weisheitslehre [278] und verknüpfte dieselbe mit dem *Brahmanenthum* des Volkes, nur dass, wie erzählt wird, die Magier das körperliche Element seiner Rede annahmen, die Inder aber das geistige.

Zu demjenigen, was Pythagoras mittheilt und hinterlassen hat, gehört, dass er sagte: ich habe diese höheren Welten nach vollendeter Geistesübung mit Sinnen geschaut und bin von der Welt der natürlichen Dinge zur Welt der Seele und der Vernunft emporgehoben worden, so dass ich die in ihnen vorhandenen abstrakten Formen und das ihnen eigenthümliche Schöne, Herrliche und Leuchtende erblickt und die ihnen eigenen geistigen, herrlichen Töne und lieblichen Klänge gehört habe. Er fährt fort: was es in dieser Welt giebt, umfasst ein geringes Maass von Schönheit, weil es das durch die Natur Bewirkte ist, und was es über ihr von Welten giebt, ist herrlicher, edeler und schöner, bis die Beschreibung zur Welt der Seele und der Vernunft gelangt und stillsteht und die Sprache nicht im Stande ist, das, was in ihr ist von Hoheit und Adel und Schönheit und Herrlichkeit, zu beschreiben; es gehe also euer Streben und euer Bemühen dahin, mit jener Welt in Verbindung zu kommen, damit ihr fortdauert und fortbesteht, lange nachdem euch das Verderben und der Untergang erreicht hat, und zu einer Welt gelangt, welche ganz Schönheit, ganz Herrlichkeit, ganz Freude, ganz Macht und Wahrheit ist, und eure Freude und euer Ergötzen fortdauernd sei, ohne Aufhören. Er sagt: jemehr Vermittelungen zwischen Jemandem und seinem Herrn sind, auf einer um so man-

gelhafteren Stufe der Unterthänigkeit befindet er sich, und da der Leib in seiner Lage der Leitung der Natur bedarf, welche in der Ausführung ihrer Handlungen der Leitung der Seele bedarf, und die Seele in ihrer Auswahl des Vortrefflichsten der Leitung der Vernunft bedarf und über der Vernunft kein Helfer ist als die göttliche Leitung, so geziemt es sich, dass derjenige, welcher die reine Milch der Vernunft an dem Sammelpunkte der Ausströmungen erbittet, von der Einsicht sicher überzeugt sei, dass er an seinem Herrn genug habe und dass derjenige, welcher der Begierde des Leibes folgt, welcher den Forderungen der Natur unterworfen und dem Verlangen der Seele gehorsam ist, fern bleibe von seinem Herrn und mangelhaft auf seiner Stufe.

VI. Ansicht des Sokrates.

Er war der Sohn des Sophroniskus, der Weise, der Vortreffliche, der Enthaltsame, von Athen; er eignete sich die Weisheit von Pythagoras und Archelaus an und beschränkte sich auf die beiden Theile derselben, welche das Göttliche (Metaphysik) und die Sitten (Ethik) betreffen. [279] Er beschäftigte sich mit der Enthaltsamkeit, der Selbstbezähmung der Seele und der Ausbildung der Tugenden, und er wandte sich von den Vergnügungen der Welt ab. Er zog sich auf das Gebirge zurück und lebte daselbst in einer Höhle; er hielt die Häupter, welche in seiner Zeit lebten, von der Vielgötterei und der Anbetung der Götzenbilder zurück, so dass das Volk über ihn aufgebracht wurde und in den Herrscher drang, ihn zu tödten. Der Herrscher setzte ihn also gefangen, dann liess er ihn Gift trinken, und seine Geschichte ist bekannt.

Sokrates sagt, dass der Schöpfer niemals aufhöre, er (selbst) zu sein, und dass er lediglich Substanz sei, und wenn wir uns zur wirklichen Beschreibung und Meinung über ihn wenden, fänden wir die (vernünftige) Sprache und die Vernunft zu schwach, um das hohe Ziel seiner Beschreibung, seiner richtigen Er-

kenntniss, seiner Bezeichnung und seiner Erfassung zu erreichen, denn alle wirklichen Dinge seien von seiner Substanz her, so dass er der in Wirklichkeit Erfassende, der jedem Dinge Beschreibung Zutheilende, der jeder Existenz einen Namen Gebende sei; wie wäre also das Benannte vermögend, ihm einen Namen zu geben und wie das Erfasste vermögend, ihn zu erfassen vermöge einer Beschreibung? Er stehe also ab und beschreibe ihn von Seiten seiner Wirkungen und Thaten, und das seien Namen von Eigenschaften, nur dass sie nicht zu den Namen gehören, welche auf die Substanz kommen, von deren wirklicher Beschaffenheit Aussage gethan würde. Und das ist, wie wenn wir sagen *Gott* d. i. der für jedes Ding den Grund Legende, und *Schöpfer* d. i. der jedes Ding Bestimmende, und *Mächtiger* d. i. der über jede Beleidigung Erhabene, und *Weiser* d. i. der seine Handlungen der Ordnung gemäss Einrichtende, und so bei den übrigen Eigenschaften. Er sagt, sein Wissen, seine Macht, seine Existenz und seine Weisheit seien endlos und die Vernunft gelange nicht dahin, sie zu beschreiben, denn wenn sie sie beschrieben hätte, wären sie endlich. Es ist zwar eine Konsequenz gegen ihn, dass du sagst, sie seien endlos und ohne Gränze, während wir doch sehen, dass die existirenden Dinge endliche sind. Er antwortet aber darauf: ihre Endlichkeit ist nur vorhanden, was die Aufnahme der Empfangenden betrifft, nicht in Hinsicht der Macht, Weisheit und Existenz (des Schöpfers); da nemlich die Materie nicht Formen ohne Ende aufnimmt, so sind die Formen endlich nicht des Geizes wegen in dem *Geber* (der Formen), sondern wegen der Unzulänglichkeit in der Materie. Deshalb habe die göttliche Weisheit bestimmt, dass sie (die Formen), wenn auch endlich, was Wesen, Gestalt, Ausdehnung und Raum anlangt, endlos seien, was die Zeit anlangt in Betreff des Endes, aber nicht des Anfangs; und habe die Weisheit, wenn das Fortbestehen eines Individuums auch nicht vorzustellen sei, das Fortdauern der Individuen durch das Fortbestehen der Arten festgesetzt, nemlich

eine Erneuerung ihrer Exemplare, damit das Individuum durch das Fortbestehen der Art erhalten werde und die Art durch die Erneuerung der Individuen fortbestehe, so dass die Macht (des Schöpfers) nicht zur Bestimmung des Endes gelangt und die Weisheit nicht bei einer Gränze stehen bleibt. Es gehört ferner zur Lehre [280] des Sokrates, dass die eigenthümlichste Eigenschaft des *Schöpfers* die sei, dass er *lebendig* und *ewig* sei, denn das Wissen, die Macht, die Güte und die Weisheit fielen darunter, dass er lebendig sei, und das Leben sei eine Eigenschaft, welche das Alles umfasse; die Fortdauer, die Endlosigkeit und das Fortbestehen fielen darunter, dass er ewig sei, und die Ewigkeit sei eine Eigenschaft, welche das Alles umfasse. Bisweilen sagte er, er (Gott) sei *lebendig* und ein *Vernunftwesen* von seiner Substanz d. i. seinem Wesen her, unser Leben und unser Vernünftigsein aber komme nicht von unserer Substanz, deshalb finde die Nichtexistenz, der Untergang und das Verderben seinen Weg zu unserem Leben und unserem Vernünftigsein, aber es finde das keinen Weg zum Leben und Vernünftigsein des Höchsten. Plutarch berichtet von ihm, dass er in Betreff der *Elemente* gesagt habe, die *Wurzeln* der Dinge seien *drei*, nemlich die *thätige Ursache*, *der Grundstoff* und die *Form*, dass also Gott der Thätige, der Grundstoff das erste Substrat für das Werden und Vergehen, und die Form eine Substanz, nicht ein Körper sei. Er sagt auch: die Natur ist die Bedingung für die Seelen, die Seele die Bedingung für die Vernunft und die Vernunft die Bedingung für den ersten Schöpfer, weil das erste Geschaffene, was der erste Schöpfer hervorgebracht hat, die Form der Vernunft gewesen ist. Er sagt: der Schöpfer hat keine Gränze und kein Ende und dasjenige, was kein Ende hat, hat auch keine Persönlichkeit und Form. Er sagt: wenn die Endlosigkeit bei den übrigen Existenzen mit Recht angenommen würde, so hätte sie eine nothwendige Form, Lage und Stufenfolge, und dasjenige, wofür Form, Lage und Stufenfolge mit Recht angenommen wird, wird

etwas Endliches, die Existenzen sind mithin nicht ohne Ende; der erste Schöpfer ist aber nicht in der Weise ohne Ende, dass er nach allen Seiten ohne Ende fortlaufend ist, wie ihn sich die Phantasie und Einbildung vorstellt, die Phantasie erhebt sich vielmehr nicht zu ihm, um ihn als endlich oder endlos zu beschreiben, sondern er ist endlos von Seiten der Vernunft, da sie ihn in keine Bestimmung fassen kann, und (endlos) von Seiten der Sinnenerkenntniss, da sie ihn nicht findet, so dass (Gott) kein Ende hat und keine Persönlichkeit und keine von der Phantasie gegebene oder (wirklich) existirende, sei es dem Sinne, sei es der Vernunft angehörende Form hat. Zu der Lehre des Sokrates gehört es, dass die menschlichen Seelen vor der Existenz der Körper in irgend einer Weise existirten entweder in ihrer Gesammtheit zusammenhängend oder durch ihr Wesen und ihre Eigenthümlichkeit von einander getrennt, dass sie sich aber mit den Körpern um der Vollkommenheit und Fortdauer willen verbunden haben und die Körper ihre Gefässe und ihre Instrumente seien, so dass die Körper der Vernichtung anheimfallen und die Seelen zu ihrer Gesammtheit zurückkehren. Deswegen sagte er, als er besorgte, der Herrscher, welcher ihn gefangen gesetzt, [281] wolle ihn tödten: Sokrates ist in einem Wasserkruge und der Herrscher ist nur im Stande den Krug zu zerbrechen, der Krug wird zerbrochen werden und das Wasser wird zum Meere zurückkehren. Es giebt von Sokrates Aussprüche über juridische, wissenschaftliche und praktische Fragen. Zu dem, worin Pythagoras und Sokrates von einander abweichen, gehört (die Streitfrage), dass die Weisheit der Wahrheit oder dass die Wahrheit der Weisheit vorangehe, und evident ist die Behauptung darüber, dass die Wahrheit allgemeiner sei als die Weisheit, nur dass sie bald offenbar, bald verborgen sei, die Weisheit aber mehr eine besondere als die Wahrheit sei, nur dass sie nur offenbar sei, die Wahrheit also in der Welt ausgebreitet, die in der Welt zerstreute Weisheit umspannend sei, und die Weisheit der in der Welt ausge-

breiteten Wahrheit offen stehe, und dass die Wahrheit dasjenige sei, wodurch das Ding sei, die Weisheit dasjenige, weswegen das Ding sei.

Es giebt von Sokrates *Räthsel* und *Sinnsprüche*, welche er seinem Schüler Aeschines mitgetheilt hat, und der hat sie in einer Schrift aufgelöst. Da dem so ist, wollen wir sie in freier Weise, unaufgelöst anführen. Es gehört dazu sein Ausspruch: wobei du das Leben suchst, triffst du den Tod, und wobei du den Tod findest, triffst du das ewige Leben. Ferner: schweige vor dem Geräusch, welches in der Luft ist, und sprich in den Nächten, wo keine Nester der Fledermäuse sind; verschliesse die fünf Fenster, damit helle sei die Wohnung der Krankheit; fülle den Vorrathsschrank mit guten Sachen und halte leer den dreieckigen Brunnen von den leeren Eimern; sitze vor der Thüre der Rede und ergreife trotz der Vorsicht den leichten Zaum, damit sie nicht ungeberdig werde, auf dass du die Ordnung der Sterne schaust, und nicht die Löwen den Wolf verzehren und nicht die Waage überschreiten; bereite nicht das Feuer mit dem Messer zu; sitze nicht auf dem Maasse; rieche nicht den Hauch; tödte das Lebendige, dass es lebe durch seinen Tod, und sei ein Tödter desselben durch das geschmückte oder ungeschmückte Messer; nimm dich in Acht vor dem Schwarzen mit Vieren; vor der Krankheit sei ein Hase und bei dem Tode sei keine Ameise und bei dem, was an den Kreislauf des Lebens erinnert, tödte das Todte, damit es ein Erinnerer sei; sei von Kieselstein; sei kein Freund unter Bedingungen; bei deinen Freunden sei kein Bogen; vor der Thüre deiner Feinde schlafe nicht ein; stelle an eine Quelle einen, der sich stützt auf deine Rechte; es ziemt sich für dich zu wissen, dass es keine Zeit von den Zeiten giebt, in welcher die Zeit des Frühlings vermisst wird; [282] suche drei Wege auf und wenn du sie nicht gefunden hast, so sei zufrieden, dass du durch sie den Schlaf dessen schläfst, der seine Kräfte angestrengt hat; vergleiche die Orange mit dem Granatapfel; tödte den Skorpion durch

Fasten; wenn du König werden willst, sei ein wilder Esel. Nicht ist die Neun vollkommener als Eins; durch die Zwölf erwirb Zwölf; säe durch das Schwarze und erndte durch das Weisse; entreiss nicht die Krone und verletze sie nicht; mache dich nicht angenehm durch Mangel am Guten, wenn es an vier und zwanzig Orten für dich da ist; wenn ein Bittender von dir verlangt, dass du ihm von dieser Speise giebst, so mache einen Unterschied bei ihm, wenn er die wohlschmeckende Speise verdient, so gieb ihm, wenn er aber der Speise deiner Rechten bedarf, so bereite sie, denn die Art, welche das verlangt wegen der Vollkommenheit der Speise, ist für die Reifen. Er sagt: Es genügt von dem Brennen des Feuers sein Licht. Es sagte Jemand zu ihm: woher ist mir dieses (was er bezeichnete) als einziges zugekommen? Er gab zur Antwort: weil ich weiss, dass das Eine im Allgemeinen nicht des Zweiten bedarf, und sobald ich dem Einen einen *Nachbar* zutheile, bin ich wie Jemand, der dasjenige, was durchaus desselben nicht bedarf, an die Seite dessen setzt, was durchaus nothwendig ist. Er sagt: der Mensch hat eine Stufe von Seiten seiner Begriffsbestimmung, und drei Stufen von Seiten seiner äusseren Gestalt. Er sagt: das Herz hat zwei Schäden, den Kummer und die Sorge, der Kummer verscheucht von ihm den Schlaf und die Sorge verscheucht von ihm das Wachen; er sagt: wenn die Weisheit herankommt, dienen die Begierden der Vernunft, und wenn die Weisheit den Rücken kehrt, dient die Vernunft den Begierden. Er sagt: bringt nicht eure Kinder mit Gewalt auf eure Pfade, denn sie sind für eine andere Zeit geschaffen, als die eure ist. Er sagt: es geziemt sich, bekümmert zu sein über das Leben und sich zu freuen über den Tod, denn wir leben, damit wir sterben, und sterben, damit wir leben; er sagt: die Herzen derer, welche durch die Erkenntniss der Wahrheit der Dinge ausgezeichnet sind, sind die Kanzeln der Engel, und die Leiber derer, welche den Ergötzungen der Begierden

folgen, sind die Gräber der Thiere, welche zu Grunde gehen. Er sagt: das Leben hat zwei Bestimmungen, die Arbeit und den Lohn, von der ersteren kommt sein Fortbestehen, von der letzteren sein Vergehen. Er sagt: die vernunftbegabte Seele ist eine einfache Substanz mit sieben Kräften, durch welche sie in einer *einigen* und in *mannigfaltiger* Bewegung bewegt wird; die einige Bewegung ist die, wenn sie nach ihrem Wesen und nach der Vernunft hin bewegt wird, und die mannigfaltigen Bewegungen sind die, wenn sie nach den fünf Sinnen hin bewegt wird.

[283] Die Griechen haben drei Tempel nach günstigen Konstellationen gebaut. Der erste ist ein Tempel in Antiochien auf dem Berge bei der Stadt, welchen sie sehr hoch hielten und auf welchen sie die Opfer brachten, er ist zerstört; der zweite gehört zur Masse der Pyramiden Aegypten's, ein Tempel mit Götzenbildern, welche angebetet wurden, sie sind diejenigen, deren Verehrung Sokrates verbot; der dritte ist der Tempel von Jerusalem, welchen Dâûd und sein Sohn Sulaimân erbaut haben; man sagt auch, dass Sulaimân (allein) ihn erbaut hat, und die Magier sagen, dass adh-Dhuhâk ihn erbaut habe; es halten ihn die Griechen ebenso hoch als die Schriftbesitzer (die Juden und die Christen).

VII. Ansicht des Platon.

Platon, *der Göttliche*, war der Sohn des Ariston, des Sohnes des Aristokles von Athen, und er ist der Letzte der Früheren, der Alten, der Grundpfeiler, bekannt durch sein Einheitsbekenntniss (Gottes) und die Weisheitslehre. Er ist geboren zur Zeit des Ardaschîr Ibn Dârâ (Artaxerxes) im sechzehnten Jahre seiner Regierung, war ein wohlunterrichteter Jüngling, welcher Schüler des Sokrates wurde, und trat, nachdem dieser das Gift genommen hatte und gestorben war, an seine Stelle und bestieg seinen Lehrstuhl. Er hatte die Wissenschaft von Sokrates, Timäus und

den beiden *Fremden* (ξένοι), dem *Fremden* von Athen (Xenophon?) und dem *Eleatischen Fremden* (Xenophanes Eleaticus?) gelernt und verband damit die *Wissenschaften der Natur* und der *Mathematik*.

Es berichten von ihm eine Anzahl derer, welche mit ihm umgegangen und seine Schüler gewesen sind, nemlich Aristoteles, Timäus und Theophrastus, dass er gesagt habe, die Welt habe einen in der Zeit hervorbringenden, anfanglosen, durch sein Wesen nothwendigen Schöpfer, welcher Alles wisse, dessen gewusster Inhalt nach der Bestimmung der universellen Ursachen im Anfange vorhanden gewesen sei, und nicht habe in der Wirklichkeit ein Merkmal und irgend ein Körper, ausser einem Urbilde (ἰδέα) beim Schöpfer bestanden; zuweilen gebrauchte er davon den Ausdruck, *der Grundstoff*, *die Materie*, und vielleicht wies er damit auf die Formen des gewussten Inhaltes in seinem Wissen hin. Er sagt: er (der Schöpfer) brachte die *erste Vernunft* hervor und durch deren Vermittelung die *Allseele*, welche von derselben wie das Bild im Spiegel entsprungen ist, und durch die Vermittelung Beider den *Grundstoff*; man berichtet aber von ihm, dass die *Materie* (ὕλη), welche das Material der sinnlichen Formen ist, nicht dieser Grundstoff sei, und man berichtet von ihm, dass er die *Zeit* mit den Elementen verknüpft habe, nemlich das *Weltalter* (geschaffene Zeit gegenüber der ewigen Zeit), und dass er für jede persönliche Existenz in der sinnlichen Welt ein existirendes unpersönliches Urbild in der vernünftigen Welt angenommen habe, was man die *platonischen Urbilder* nennt; es seien aber die ersten Elemente einfache Dinge und die Urbilder einfach, und die persönlichen Gestalten [284] zusammengesetzt, der sinnliche, zusammmengesetzte Mensch mithin ein partielles Stück jenes einfachen vernünftigen Menschen, und derselbe Fall sei bei jeder Art von den Thieren, den Pflanzen und den Mineralien. Er sagt: die Existenzen in dieser Welt sind die Wirkungen der Existenzen in jener Welt und jede Wirkung hat nothwendigerweise

einen Bewirkenden, welcher ihr in irgend welcher Art von Aehnlichkeit ähnlich ist. Er sagt: weil die menschliche Vernunft aus jener Welt ist, so hat sie von dem sinnlichen Gegenstande ein von dem materiellen Stoffe losgelöstes, vernünftiges Urbild aufgefasst, welches dem Urbilde, das in der Welt der Vernunft vorhanden ist, in seiner Totalität entspricht, und dem existirenden Gegenstande, welcher in der Sinnenwelt vorhanden ist, in partieller Weise entspricht, sonst würde für das, was die Vernunft aufgefasst, nichts äusserlich Entsprechendes, Gegenüberstehendes dasein, so dass sie (die Vernunft) nicht etwas ein Ding Auffassendes sein würde, dessen Auffassung mit dem Aufgefassten übereinstimmte. Er sagt: die Welt bildet zwei Welten, die *Welt der Vernunft*, worin die vernünftigen Urbilder und die geistigen Formen sind, und die *Sinnenwelt*, worin die sinnlich-persönlichen Gestalten und die körperlichen Formen sind, gleich dem blanken Spiegel, worin die Formen der sinnlichen Gegenstände abgedrückt werden, denn die Formen in ihm sind Abbilder der persönlichen Gestalten; ebenso ist der Grundstoff in jener Welt ein Spiegel für alle Formen dieser Welt, worin alle Formen abgebildet sind, nur mit dem Unterschiede, dass das in dem sinnlichen Spiegel Abgedrückte eine der Phantasie angehörige Form ist, wovon man sieht, dass es eine Existenz ist, welche durch die Bewegung der persönlichen Gestalt bewegt wird, was nicht in der Wirklichkeit so ist, während das in dem Vernunftspiegel Abgebildete wirkliche geistige Formen sind, welche der Wirklichkeit nach existiren, die persönlichen Gestalten bewegen und nicht bewegt werden, so dass das Verhältniss der persönlichen Gestalten zu ihnen das Verhältniss der Formen im Spiegel zu den persönlichen Gestalten ist, ihnen aber dauernde Existenz und verbleibendes Bestehen zukommt, und dass sie ihrer inneren Wirklichkeit nach so verschieden sind, wie die persönlichen Gestalten in ihrem Wesen verschieden sind. Er sagt: diese Formen sind nur existirende, universelle, bleibende, dauernde,

denn von allem Geschaffenen tritt die Form nur in der Bestimmung des Erschaffens zur Erscheinung, es war also seine Form im Wissen des *ersten Wahren* (des Schöpfers) und die Formen bei ihm sind endlos, und wenn die Formen bei ihm nicht in seiner Anfanglosigkeit, in seinem Wissen wären, würden sie nicht fortdauern, und wenn ihr Bestehen nicht etwas beständiges (ewiges) wäre, würden sie durch das Vergehen der Materie vergehen, und wenn sie mit dem Vergehen der Materie vergingen, würde es keine Hoffnung und Furcht geben; weil jedoch die sinnlichen Formen zur Hoffnung [285] und Furcht gelangen, ist dadurch für ihre Fortdauer der Beweis gegeben, und sie dauern nur fort, wenn für sie in jener Welt vernünftige Formen sind, mit welchen sie sich zu verbinden hoffen und von welchen fern zu bleiben sie sich fürchten. Er sagt: wenn die Weisen übereinstimmen, dass Sinn und Sinnliches, *Vernunft* und Vernünftiges da ist, und wir durch den Sinn von *allem* Sinnlichen unmittelbare Gewissheit haben, und dieses begränzt, beschränkt durch die Zeit und den Raum ist, so ist es auch nothwendig, durch die Vernunft von allem Vernünftigen unmittelbare Gewissheit zu haben, welches unbegränzt und unbeschränkt durch die Zeit und den Raum ist, und dies sind eben geistige Urbilder. Zu demjenigen, was Platon annimmt, gehören Existenzen, welche durch folgende Eintheilung bestimmt sind. Er sagt: wir finden, dass die Seele die Angelegenheiten der *einfachen* und der *zusammengesetzten* Existenzen erfasst, von den zusammengesetzten Existenzen ihre Arten und ihre Individuen und von den einfachen Existenzen dasjenige, was hylischer Natur ist und was von einer materiellen Unterlage frei ist und was Merkmale der Theilwesen bildet, nemlich den *Punkt*, die *Linie*, die *Fläche* und den *mathematischen Körper*. Er sagt: dieses sind Dinge, welche durch ihr Wesen existiren; und in gleicher Weise (existiren) für sich bestehende, mit dem Körper verbundene Begriffe, nemlich: die *Bewegung*, die *Zeit*, der *Raum*, die *Gestalten*, weil wir sie das eine

Mal durch unseren Verstand als einfache, das andere Mal als zusammengesetzte wahrnehmen, und sie haben bestimmte Eigenschaften in ihrem Wesen ohne Träger (Subjekte) und ohne materielle Substrate; und von den einfachen Existenzen giebt es solche, welche nicht hylischer Natur sind, nemlich: die *Existenz*, die *Einheit* und die *Substanz*; die Vernunft erfasst aber beide Theile zugleich als zwei einander entsprechende, gegenüberstehende Welten, die *Welt der Vernunft*, worin die vernünftigen Urbilder sind, welchen die sinnlich-persönlichen Gestalten entsprechen, und die *Sinnenwelt*, worin die sinnlichen Abbilder sind, welchen die vernünftigen Urbilder entsprechen, so dass die Wesenheiten jener Welt die Einwirkungen in dieser Welt und die Wesenheiten in dieser Welt die Einwirkungen in jener Welt bilden; darauf basirte er die natürliche Anlage und Anordnung und für diese Eintheilung giebt es (bei ihm noch) Erklärung und Bekräftigung.

Eine Anzahl Peripatetiker und Aristoteles wichen von ihm bei der Annahme dieses universellen Begriffes nicht ab, nur dass sie behaupteten, es sei ein Begriff in der Vernunft, der im Geiste seine Existenz habe, und das Universelle, sofern es universell sei, habe keine Existenz ausser dem Geiste, da es nicht zu denken sei, dass *eine* Sache dem Zaid und dem 'Amr völlig kongruent und doch an sich selbst Eines sei. Platon aber sagte: dieser Begriff, welchen ich in der Vernunft annehme, muss etwas Aeusserliches haben, dem er entspricht, so dass er ihm völlig kongruent ist, und das ist *das Urbild*, welches in der Vernunft ist, eine Substanz, kein Accidenz, [286] da seine Existenz in einem Substrate nicht zu denken ist, und den partiellen persönlichen Gestalten vorausgeht, wie die Vernunft dem Sinne vorausgeht und das ist ein Vorausgehen dem Wesen nach und der Hoheit nach zugleich; und diese Urbilder sind die Principe der sinnlichen Existenzen, von welchen sie ihren Anfang haben und zu denen sie zurückkehren.

Er folgerte hieraus, dass die menschlichen Seelen mit den Körpern durch eine Verbindung, welche in der Leitung und dem freien Beherrschen besteht, verknüpft seien, und vor der Existenz der Körper existirt und in irgend welcher Weise eine geistige Existenz gehabt hätten und eine von der anderen unterschieden gewesen wären, wie sich die von der Materie abstrahirten Formen eine von der anderen unterschieden. Es wich aber darin sein Schüler Aristoteles nebst den Weisen, welche auf ihn folgten, von ihm ab, indem sie sagten, die Seelen seien zugleich mit dem Entstehen der Körper entstanden; du findest zwar in dem Kalâm des Aristoteles, wie seine Angabe folgen wird, dass er zuweilen zu der Lehre Platon's darüber, dass die Seelen vor der Existenz der Körper existirt hätten, hinneigte, aber die *Späteren* überliefern das, was ich vorhin erwähnt habe. Er hatte auch in Betreff der Entstehung der Welt eine verschiedene Ansicht, weil Platon sich eine *Existenz* von entstehenden Dingen vorstellte, für welche es kein *Erstes* giebt, denn wenn du sagst *Entstehendes*, so setzest du *den Anfang* für jedes Einzelne, und was für jedes Einzelne gesetzt wird, muss auch für das Ganze gesetzt werden. Er sagt: ihre Formen sind nothwendig, wenn sie auch entstehende sind, was aber seine Ansicht über ihre Materie und ihren Grundstoff anbetrifft, so setzte er einen Grundstoff vor ihrer Existenz, so dass einige der Gelehrten auf die Meinung gekommen sind, dass er für denselben die Anfanglosigkeit und Ewigkeit angenommen habe; wenn er aber einen, dessen Existenz durch sein Wesen nothwendig ist, setzt und den Ausdruck des Hervorbringens in allgemeiner Weise auf den Grundstoff anwendet, so hat er denselben der Anfanglosigkeit durch sein Wesen entnommen; vielmehr kommt seine Existenz durch die Existenz dessen, dessen Existenz nothwendig ist, wie die übrigen Elemente, welche nicht zeitliche sind und deren Existenz und Entstehen kein zeitliches Entstehen ist, so dass die einfachen Existenzen ein Entstehen der Hervorbringung, kein zeitliches, haben, die zu-

sammengesetzten Existenzen aber durch die Vermittelungen der einfachen Existenzen ein zeitliches Entstehen haben. Er sagt, dass die Welt nicht gänzlich zu Grunde gehe. Man berichtet von ihm, dass er den Timäus gefragt habe, was dasjenige sei, das kein Entstehen habe, und was das Entstehende und nicht Verbleibende sei, und was das der Wirklichkeit nach Existirende und für immer in ein und demselben Zustande Verbleibende sei? Er meinte aber mit dem Ersten die Existenz des Schöpfers, mit dem Zweiten die Existenz der seienden vergehenden Dinge, welche nicht in demselben Zustande verbleiben, [287] und mit dem Dritten die Existenz der Elemente und einfachen Existenzen, welche nicht verändert werden. Zu seinen Fragen gehört auch, was das seiende Ding sei, welches keine Existenz hat, und was das existirende Ding sei, welches kein Sein hat. Er meint mit dem Ersten die *räumliche Bewegung* und die *Zeit*, weil er sie nicht des Namens der Existenz für würdig erachtete, und mit dem Zweiten die *geistigen Substanzen*, welche über der Zeit, der Bewegung und der Natur ständen, und welchen der Name der Existenz zukäme, da sie Verbleiben, Fortbestehen und Zeitdauer hätten. Man berichtet von ihm, dass er gesagt habe, die *Elemente* (στοιχεῖα) würden unaufhörlich durch eine formlose, mit Naturnothwendigkeit geschehende Bewegung ohne Ordnung bewegt, dass aber der Schöpfer sie geordnet und in die richtige Lage gebracht habe und diese Welt entstanden sei. Zuweilen gebrauchte er auch von den Elementen den Ausdruck der *feinen Theile*. Man sagt, er habe darunter die anfanglose, von den Formen entblösste Materie (ὕλη) verstanden, bis sich die Formen und Gestalten damit vereinigt und sie in die richtige Lage und in Ordnung gebracht sei. Ich habe in seinen *Sinnsprüchen* gefunden, dass er gesagt hat, die Seelen seien in der *Welt der Erinnerung* gewesen, vergnügt, voll Fröhlichkeit über ihre Welt und dasjenige, was darin von Ruhe, Fröhlichkeit und Freude vorhanden war, sie seien aber in diese Welt herabgestossen, bis sie die Theil-

wesen erreichten und das, was sie nicht durch ihr Wesen haben, durch Vermittelung der sinnlichen Kräfte erlangten; dass ihre Federn vor dem Herabsinken ausgefallen und sie herabgesunken seien, bis ihre Federn erneuet wären und sie zu ihrer Welt mit den von dieser Welt erlangten Fittichen emporflögen. Es berichtet Aristoteles von ihm, dass er als die Elemente *fünf Genera* angenommen habe: die *Substanz*, die *Uebereinstimmung*, die *Verschiedenheit*, die *Bewegung* und die *Ruhe*; dann erklärt er seine Behauptung und sagt: unter der Substanz versteht er die *Existenz*, die *Uebereinstimmung* (nimmt er dazu), weil die Dinge darin übereinstimmen, dass sie von Gott sind, die *Verschiedenheit*, weil sie in ihren Formen verschieden sind, und die *Bewegung*, weil ein jedes der Dinge ein eigenthümliches Thun hat, und das eine Art von Bewegung, nicht eine Bewegung der Ortsveränderung ist, und wenn es in einer Bewegung nach dem Thun hin bewegt worden ist und gethan hat, so hat es darauf unzweifelhaft *Ruhe*. Er sagt: er setzt auch als *sechstes* die *Glückseligkeit* (al-Bacht) nemlich ein *geistiges Vernunftwesen* und ein *Gesetz* für die Natur des Alls. Gorgias aber sagte, es sei eine geistige Kraft, welche das All leite; einige Leute nannten sie *günstiges Geschick* (Dschadd); die Stoïker glaubten, dass es die Ordnung für die Ursachen der Dinge und für die verursachten Dinge sei, und Einige von ihnen glaubten, dass es *drei* Ursachen der Dinge gebe, den *Jupiter*, die *Natur* und die *Glückseligkeit*. Platon sagt, [288] dass es in der Welt eine *allgemeine Natur* gebe, welche das All zusammenhalte und in jedem einzelnen zusammengesetzten Dinge eine *besondere Natur*, und dass es die Bestimmung der Natur sei, der Grund der Bewegung und der Ruhe bei den Dingen zu sein d. h. der Grund der Veränderung, und es sei eine durch alle Existenzen gehende Kraft, durch welche die Akte des Ruhens und der Bewegung entständen, dass also die Natur des Alls das All bewege, dass aber das erste Bewegte nothwendigerweise ruhend gewesen sei,

weil sonst die Kette der Behauptung dabei ins Endlose gehe.

Es berichtet Aristoteles in dem Abschnitte *Λ* seines Werkes über *Metaphysik*, dass Platon in seiner Jugend bei Kratylus aus und eingegangen sei, demnach von ihm das geschrieben habe, was von Krates (?) überliefert werde, dass alle sinnlichen Dinge vergänglich seien und das Wissen sie nicht umfasse; dann habe er sich nach ihm zu Sokrates gewandt, und es habe zu seiner Lehre gehört, die Begriffsbestimmungen zu suchen an Stelle der Spekulation über die sinnlichen Natureigenschaften und Anderes, so dass Platon zu der Meinung gekommen sei, dass Sokrates über die unsinnlichen Dinge spekulirt habe, weil die Begriffsbestimmungen nicht zu den sinnlichen Gegenständen gehören, da sie nur die universellen, fortdauernden Dinge betreffen, nemlich die Genera und die Arten; indem nun Platon die universellen Dinge *Formen* nannte, weil sie Eines sind, und die Ansicht hatte, dass die sinnlichen Dinge nur durch die Gemeinschaft der Formen (mit ihnen) vorhanden seien, da die Formen Merkmale und Urbilder für sie seien, welche ihnen vorausgehen, während Sokrates die Begriffsbestimmungen nur ganz allgemein hinstellte ohne Beziehung auf das Sinnliche und Unsinnliche, und Platon meinte, dass er sie für die unsinnlichen Dinge hinstelle, so setzte er sie als *allgemeine Urbilder*. Es sagt Platon in seiner Schrift über *die Gesetze*, es gebe Dinge, welche nicht zu wissen dem Menschen nicht zieme; dazu gehöre, dass er einen Schöpfer habe, und dass sein Schöpfer seine Thaten kenne; und er giebt an, dass Gott nur *auf dem Wege der Negation* erkannt werde, d. h. keinen ihm Gleichen und kein Abbild habe, dass er die Welt aus der Unordnung zur Ordnung gebildet habe, dass alles Zusammengesetzte der Auflösung anheimfalle, dass der Welt eine Zeit nicht vorangegangen und sie nicht aus Etwas hervorgebracht sei.

Die *Aelteren* hatten dann aber über das *Hervorbringen* und das *Hervorgebrachte* eine verschiedene Ansicht, ob Beides zwei Ausdrücke für ein und dasselbe Ausgedrückte seien oder das Hervorbringen eine Beziehung auf den Hervorbringenden und eine Beziehung auf das Hervorgebrachte habe, und in gleicher Weise über den *Willen*, dass er nemlich das Gewollte oder der Wollende sei, ganz wie [289] die Mutakallimûn des Islâm verschiedener Meinung waren über das *Schaffen* und das *Geschaffene* und den *Willen*, dass er Schaffen oder Geschaffenes oder Eigenschaft in dem Schaffenden sei.

Anaxagoras sagt nach der Lehre des Plutarch, dass der *Wille* nicht etwas Anderes als das Gewollte und nicht etwas Anderes als der Wollende sei, wie auch das *Thun*, weil Beide keine wesenhafte Form hätten und nur durch Anderes (ausser ihnen) beständen, so dass der Wille bald in dem Wollenden verborgen *sei*, bald in dem Gewollten zur Erscheinung komme, wie auch das *Thun*. Platon und Aristoteles aber nahmen diese Meinung nicht an und sagten: die Form des *Willens* und die Form des *Thuns* seien bestehende und beide einfacher als die Form des *Gewollten*, gleichwie der die Sache Bestimmende der Wirkende und seine Wirkung in der Sache und das Bestimmte das, worin gewirkt worden, das die Wirkung Aufnehmende sei, die Wirkung mithin nicht das Wirkende und nicht das, worin gewirkt worden, sei, aber nicht umgekehrt, so dass das Wirkende die Wirkung und das, worin gewirkt worden, die Wirkung sei, was absurd sei; die *Form* des Hervorbringenden sei also eine *thätige* und die Form des Hervorgebrachten eine *passive* und die Form des Hervorbringens eine *mittlere* zwischen der thätigen und der passiven, das *Thun* habe mithin eine Form und eine Wirkung, seine Form komme von Seiten des Hervorbringenden und seine Wirkung von Seiten des Hervorgebrachten, die Form aber von Seiten des Hervorbringenden in Bezug auf den höchsten Schöpfer füge seinem Wesen nichts hinzu, so dass man sa-

gen könne, Willensform und Wirkungsform seien getrennte, sondern Beide seien eine und dieselbe Wirklichkeit.

Parmenides, der *Jüngere*, erklärte die Ansicht Jener über den *Willen* für zulässig, gab sie aber bei dem *Thun* nicht zu, indem er sagte, der Wille sei ohne Vermittelung von dem höchsten Schöpfer vorhanden, so dass das, was Gott festsetze, möglich sei, das Thun aber sei durch Vermittelung von ihm da, und das, was ohne Vermittelung dasei, sei nicht gleich dem, was durch Vermittelung dasei, vielmehr werde das Thun niemals auf andere Weise richtig angenommen, als durch Vermittelung des Willens, aber nicht umgekehrt.

Die *Alten* aber, nemlich Thales und Empedokles sagten: der Wille von Seiten des Hervorbringenden sei der Hervorbringende und von Seiten des Hervorgebrachten das Hervorgebrachte, und sie erläuterten das dadurch, dass der Wille von Seiten der Form der Hervorbringende und von Seiten der Wirkung das Hervorgebrachte sei, und es sei nicht zulässig zu sagen, dass er von Seiten der Form das Hervorgebrachte sei, weil die Form des Willens bei dem Hervorbringenden dasei, ehe er hervorbringe, und es sei unmöglich, dass das Wesen der Form des thätigen Dinges das Passive sei, vielmehr von Seiten der Wirkung des Wesens der Form sei es das Passive. Die Lehre des Platon und des Aristoteles ist an sich dieselbe und im Einzelnen ein verschlossenes Ding.

Zweites Kapitel. [290]

Die übrigen alten Philosophen.

Zu den Weisen in Betreff der *Grundlehren*, welche zu den *Alten* zu zählen sind, nur dass ich bisweilen keine (eigene) Ansicht bei ihnen über die erwähnten Fragpunkte ausser allgemeinen, praktischen Weisheitssprüchen gefunden habe, welche ich angeführt habe,

damit ihre Lehren nicht bei der Eintheilung fehlen und das Buch nicht jener Vortheile entbehre, gehören die *Dichter*, welche durch ihre Poesie Beweise aufstellen. Ihre Poesie beruht nicht auf Metrum und Reim, weil ihrer Meinung nach das Metrum und der Reim nicht die Grundlage in der Poesie sind, vielmehr die Grundlage in der Poesie lediglich in dem Produciren der durch die Phantasie gegebenen Prämissen besteht, dann aber auch wohl das Metrum und der Reim bei der Konception angewandt wird; wenn nun die Prämisse, welche in dem poetischen Schlusse angeführt wird, nur durch die Phantasie gegeben ist, so ist der Schluss rein poetisch, und wenn ein Glaubenssatz dazu gefügt wird, ist die Prämisse aus zwei Meinungen zusammengesetzt, einer poetischen und einer dogmatischen, und wenn das Hinzugefügte eine sichere Behauptung ist, so ist die Prämisse aus einem poetischen und einem demonstrativen (Theil) zusammengesetzt.

Ferner gehören dazu die *Frommen*, deren Frömmigkeit und Gottesdienst aber durch die Vernunft, nicht durch ein (geoffenbartes) Gesetz geboten ist und sich auf die Reinerhaltung der Seele von tadelnswerthen Eigenschaften beschränkt und auf die Regierung der vorzüglichen Stadt, welche die menschliche Gestalt ausmacht.

Bisweilen habe ich aber bei Einigen von ihnen eine (eigene) Ansicht über einige der erwähnten Fragpunkte in Betreff des Schöpfers und des Schaffens gefunden, dass er wissend sei, und was das Erste sei, das er geschaffen habe, und wieviel Elemente es gebe, und wie das Ende beschaffen sein werde. Von dem Manne der Ansicht, welcher mit den erwähnten Aelteren übereinstimmt, habe ich den Namen angegeben und die Meinung angeführt, wenn es auch einer Wiederholung gleichkommt. Ich fange an mit ihnen und setze Plutarch als einen anderen Anfang.

I. Ansicht des Plutarch.

Man sagt, dass er der Erste gewesen, welcher durch die Philosophie berühmt geworden sei und dass die Weisheit von ihm herstamme. Er philosophirte in Aegypten, dann ging er nach Milet und blieb da, er wird auch zu den Grundpfeilern (der Philosophie) gezählt. Er sagt, der Schöpfer bestehe immerfort durch seine Ewigkeit, welches eine Ewigkeit der Ewigkeiten sei, und er sei allein Hervorbringer, von allem Hervorgebrachten aber, dessen Form in der Bestimmung des Hervorbringens zur Erscheinung komme, sei die Form bei ihm gewesen, d. h. von ihm gewusst worden, und die Formen bei ihm seien endlos, d. h. das Gewusste sei endlos. Er sagt: wenn die Formen nicht bei ihm und mit ihm gewesen wären, gäbe es kein Hervorbringen und hätte das Hervorgebrachte kein Bestehen, und wenn sie (die hervorgebrachten Formen) nicht fortdauernd und bestehend wären, würden sie durch die Vergänglichkeit der Materie vergehen, und wenn das der Fall wäre, [291] würde die Hoffnung und die Furcht aufgehoben; weil jedoch die Formen fortdauernd und bestehend seien und die Hoffnung und Furcht für sie ein Beweis dafür seien, dass sie nicht vergänglich seien, und weil das Vergehen von ihnen ferne sei und keine Macht über sie habe, so sei das ein Beweis dafür, dass die Formen von Anfang im Wissen des Schöpfers vorhanden gewesen. Er sagt: es giebt keine andere Art und Weise als einen von folgenden Aussprüchen zu behaupten, entweder dass gesagt werde, der Schöpfer wisse überhaupt keine Sache, und das ist eine schmähliche Absurdidät, oder dass gesagt werde, er wisse einige Formen, andere nicht, und das ist ein Mangel, welcher mit der Vollkommenheit der Majestät nicht zusammenstimmt, oder dass gesagt werde, er wisse alle Formen und wissbaren Dinge, und das ist die richtige Ansicht. Dann sagt er, der Grund der zusammengesetzten Dinge sei das *Wasser*, sobald es nemlich zu Klarem verdünnt werde, werde das *Feuer* gefunden, und sobald es verdünnt werde und es befinde sich etwas Schweres darin, entstehe *Luft*, und

wenn es durchgängig und hinlänglich verdickt werde, entstehe *Erde*. Es erzählt Plutarch, dass Heraklit geglaubt habe, die Dinge seien nur durch das *Glück* angeordnet und die Substanz des Glückes sei ein geistiges Vernunftwesen, welches die universelle Substanz durchdringe.

II. Ansicht des Xenophanes.

Er sagte, der erste Hervorbringer sei eine anfanglose, die weite Ewigkeit fortbestehende Persönlichkeit, welche durch keine Art von Beschreibung der Sprache und der Vernunft erfasst werde, der Hervorbringer jeder Form und jeder Bestimmung der Sprache und der Vernunft, und wenn sich das so verhalte, so falle unsere Behauptung, dass unsere hervorgebrachten Formen in dieser Welt bei ihm nicht vorhanden gewesen seien, oder vorhanden gewesen seien, oder *wie* und *warum* er hervorgebracht habe, ins Absurde; denn die Vernunft sei hervorgebracht und dem Hervorgebrachten sei das Hervorbringende vorausgegangen, und dasjenige, welchem etwas vorausgehe, erfasse nimmer das Vorausgehende, es sei also unmöglich, dass dasjenige, welchem etwas vorausgeht, das Vorausgehende beschreibe; er sagte vielmehr, der Hervorbringer habe hervorgebracht, wie er beliebt und wie er gewollt habe, er sei also *er* und *Nichts* mit ihm, und dieser Ausspruch, nemlich *er* und Nichts Einfaches, Nichtzusammengesetztes mit ihm, sei die Summe dessen, was du von dem Wissen zu fordern hast; denn wenn du sagst: und Nichts mit ihm, so hast du schon die Anfanglosigkeit der Form und der Materie von ihm entfernt und alles Hervorgebrachte, was Form und Materie betrifft, und alles Hervorgebrachte, was die Form allein betrifft; und wenn einer sage, dass die Formen anfanglos seien ungeachtet seiner Zeitlichkeit, so sei nicht *er* allein (gesetzt), sondern er und viele Dinge, er also nicht Schöpfer der Formen, [292] sondern von jeder Form sei nur ihr Wesen zur Erscheinung gekommen und bei dem Zur-Erscheinung-Kommen ihres Wesens seien diese

Welten zur Erscheinung gekommen, und das sei die schmachvollste Behauptung, welche es gebe.

Hermes und Âdsimûn sagten, es gebe Anfängliches überhaupt nicht und nichts Intelligibeles vor dem Sinnlichen in irgend einem Zustande, sondern das Entstehen der Dinge geschehe, gleichwie das, was aus seinem Wesen sich ablöse ohne einen Anfang und ein Thun, welches sichtbar wäre, so dass es unaufhörlich aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht werde, bis es existire und vollkommen werde und man es durch die Sinne gewahr werde und erfasse, und ein intelligibeles Ding gebe es ganz und gar nicht, die Welt sei fortbestehend, höre nicht auf und gehe nicht zu Grunde, denn es sei unmöglich, dass der Schöpfer ein Thun ausübe, welches vergehe, ohne dass er mit dem Vergehen seines Thuns vergehe, und das sei eine Absurdität.

III. Ansicht des Zenon, *des Aelteren*.

Er behauptete, es sei in dem Wissen des ersten Schöpfers eine Form des Hervorbringens jeder Substanz und eine Form des Vergehens jeder Substanz gewesen, denn sein Wissen sei unendlich, und die Formen, welche in ihm seien von Seiten der Bestimmung des Hervorbringens, seien unendlich und in gleicher Weise die Formen des Vergehens unendlich; die Welten würden mithin in jedem Augenblicke und Zeitmomente erneuert, und was von ihnen uns ähnlich sei, davon erfassten wir die Begriffe seiner Existenz und seines Vergehens durch die Sinne und durch die Vernunft, und was uns nicht ähnlich sei, das erfassten wir nicht; nur dass er die Art und Weise der Erneuerung angab und sagte, die existirenden Dinge seien fortbestehend-vergänglich, ihr Fortbestehen geschehe durch die Erneuerung ihrer Formen und ihr Vergehen finde statt durch das Vergehen der ersten Form bei dem Neuentstehen der folgenden. Er giebt an, dass das Vergehen den Formen und der Materie anklebe, und er sagt auch, dass die Sonne, der Mond und die Sterne die Kraft aus der Substanz des

Himmels hernähmen, wenn also der Himmel verändert werde, auch die Gestirne verändert würden; dass ferner das Fortbestehen und Vergehen aller dieser Formen in dem Wissen des Schöpfers sei, und das Wissen das Fortbestehen derselben als dauerndes bestimme und die Weisheit in gleicher Weise dieses bestimme, denn ihr Fortbestehen in diesem Zustande sei das Beste, aber der Schöpfer habe Macht darüber, dass die Welten einmal zu Grunde gehen, wenn er wolle. Zu dieser Ansicht neigten die Logiker und Dialektiker unter den Philosophen, nicht die Theïsten. Plutarch berichtet, dass Zenon gemeint habe, die Wurzeln seien nur Gott und der Grundstoff allein, Gott sei die *thätige Ursache*, der Grundstoff das *Passive*.

Zenon's Weisheitssprüche.

Er sagt: vermehret die Zahl der Freunde, denn das Fortbestehen der Seelen beruht auf dem Fortbestehen der Freunde, wie die Heilung der Leiber auf den Medikamenten; man erzählt, Zenon habe [293] einen Jüngling am Meeresufer traurig über die Welt klagen gesehen und zu ihm gesagt: Was lässt dich über die Welt klagen, o Jüngling? Wenn du der Reichste wärest und auf hoher See dich befändest, dein Schiff zerbrochen und dem Versinken nahe, so würde dein höchster Wunsch die Rettung sein, es möchte dahinschwinden alles, was dein ist. Ei wohl, versetzte (der Jüngling). Wenn du König über die Welt wärest und es hätte derjenige Macht über dich, welcher dich tödten will, würde dein Wunsch die Rettung von seiner Hand sein. Ei wohl, versetzte der Jüngling. Nun du bist augenblicklich der Reiche und der König. Da wurde der Jüngling seine Sorge los. Zenon sagte zu seinem Schüler: sei über das, was dich Gutes trifft, vergnügt, und über das Böse, was dir nahe kommt, voll Freude. Man sagte zu ihm: welcher König ist vorzuziehen, der König der Griechen oder der König von Persien? Er gab zur Antwort: derjenige, welcher König ist über seine Begierde und seinen Zorn. Er wurde

gefragt, nachdem er alt geworden: welches ist dein Zustand? Er antwortete: der, dass ich nach und nach mit Gemächlichkeit sterbe. Man sagte zu ihm: wenn du gestorben bist, wer wird dich begraben? Er antwortete: derjenige, welchen der Gestank meines Leichnams belästigen wird. Man fragte ihn: was führt das Alter herbei? Er sagte: der Zorn, der Neid und mehr als sie der Kummer. Er sagte: der Himmelskreis steht unter meiner Leitung. Als ihm der Tod seines Sohnes gemeldet wurde, sagte er: das ist mir nicht entgangen, ich habe nur ein Kind gezeugt, welches sterblich ist, nicht ein solches, welches nicht stirbt. Er sagte: fürchte nicht den Tod des Leibes, aber es ist deine Pflicht, den Tod der Seele zu fürchten. Als man ihm erwiederte, warum sagst du, fürchte den Tod der Seele, da die vernunftbegabte Seele deiner Ansicht nach nicht stirbt, gab er zur Antwort: sobald die vernunftbegabte Seele aus der Kategorie der Vernünftigkeit zur Kategorie der Thierheit übergeht, so stirbt sie dem vernünftigen Leben ab, wenngleich ihre Substanz nicht vernichtet wird. Er sagte: gieb der Wahrheit von selbst, denn die Wahrheit überwältigt dich, wenn du ihr nicht ihr Recht gegeben hast. Er sagte: die Liebe des Reichthums ist der Nagel des Bösen, denn alle übrigen Uebel hängen an ihr, und die Liebe des Ruhmes ist der Nagel der Laster, denn alle übrigen Laster hängen an ihr. Er sagte: halte hoch die Nachbarschaft des Glückes, so wirst du glücklich sein und verletze es nicht, sonst verletzt es dich. Er sagt: wenn die Welt denjenigen erreicht, welcher vor ihr flieht, verwundet sie ihn, und wenn sie derjenige erreicht, welcher nach ihr strebt, tödtet sie ihn. Man sagte zu ihm, der nicht mehr als den Tagesunterhalt erwarb: der König hasst dich; er gab zur Antwort: wie sollte der König denjenigen lieben, der reicher ist, als er. Man fragte ihn: [294] wodurch unterscheiden sich die Menschen in dieser Zeit von den Thieren? Er gab zur Antwort: durch die Bosheit. Er sagt: wir sehen die Vernunft niemals anders als dienend der Unwissenheit; oder wie es von an-

Sidschzi überliefert wird: dienend dem Glücke. Der Unterschied zwischen Beiden ist klar: wenn die Natur und das, was mit ihr zusammenhängt, die Vernunft in ihre Gewalt bekommen haben, macht die Unwissenheit dieselbe sich dienstbar; und wenn das, was dem Menschen vom Guten und Bösen zutheilt, über der vernünftigen Leitung steht, macht das Glück die Vernunft sich dienstbar, und es wird das Glück des Menschen von der Vernunft hochgeschätzt, aber nicht die Vernunft vom Glücke hochgeschätzt; deshalb ist für den Mann des Glückes zu fürchten, was für den Mann der Vernunft nicht zu fürchten ist; das Glück ist taub, stumm, ohne Verstand und Einsicht, nur ein Wind, der weht, ein Blitz, der leuchtet, ein Feuer, das glänzt, ein Nebel, der plötzlich eintritt, ein Traum, der unerreichbar ist. Dieser Ausspruch steht obenan, denn er ist der allgemeinste der Weisheitssprüche; er hat also gesagt: wir haben die Vernunft niemals gesehen, aber es wird eintreten, dass die Vernunft gesehen wird und die Unwissenheit sie nicht zum Diener hat, was das Häufigste ist. Zenon hat gesagt: die Heuschrecke hat die Eigenschaften von sieben Starken, ihr Haupt ist das Haupt eines Rosses, ihr Nacken der Nacken eines Stieres, ihre Brust die Brust eines Löwen, ihre beiden Flügel die Flügel eines Adlers, ihre beiden Füsse die Füsse eines Kameels, und ihr Schwanz der Schwanz einer Schlange.

IV. Ansicht des Demokrit und seiner *Anhänger.*

Er behauptete, dass das *erste Geschaffene* nicht lediglich *der Grundstoff*, auch nicht lediglich die *Vernunft* gewesen sei, sondern die *vier Säfte* (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) und das seien die *Elemente* (*στοιχεῖα*), die ersten aller existirenden Dinge; aus ihnen seien alle *einfachen* Dinge mit einem Male geschaffen, die zusammengesetzten Dinge aber seien vergänglich-fortbestehende, nur dass ihre Fortdauer in einer Weise und ihr Vergehen in anderer Weise stattfinde; die Welt ferner in ihrer Gesammtheit sei fortdauernd, nicht ver-

gänglich; er führte nemlich an, dass diese Welt in Zusammenhang stehe mit jener höheren Welt, gleichwie die Grundstoffe dieser Dinge in Zusammenhang ständen mit dem feinen Theile ihrer Geister, welche in ihnen wohnen, und wenn die Grundstoffe auch äusserlich vergänglich seien, so stamme ihr Kern von dem einfachen Geiste, welcher in ihnen sei; wenn es aber so sei, so vergehe er (der Kern) nur für die Sinne, aber von Seiten der Vernunft vergehe er nicht; es vergehe also die Welt nicht, sobald der Kern jener (Grundstoffe) in ihr sei und ihr Kern mit den einfachen Welten in Zusammenhang stehe. Er erfuhr aber von den Weisen blos Tadel wegen seiner Behauptung, dass das erste Geschaffene [295] die Grundstoffe seien und nach ihnen die einfachen geistigen Existenzen geschaffen seien, dass er also von dem Niederen zum Höheren und von dem Dunkleren zum Helleren hinaufsteige.

Zu seinen Anhängern gehörte Kallimachos (Klitomachos?), nur dass er von ihm in Betreff des *ersten Geschaffenen* abwich und die Meinung der übrigen Weisen theilte, ausgenommen dass er behauptete, das erste Geschaffene sei lediglich der *Schöpfer der Formen,* nicht die *Hyle*, weil sie von Anfang an bei dem Schöpfer sei. Man widerstritt ihm aber und sagte: wenn die Hyle anfanglos und ewig wäre, so würde sie die Formen nicht annehmen und nicht aus einem Zustande in den anderen verändert werden und nicht das Thun eines Anderen in sich aufnehmen, da das Anfanglose keine Veränderung erleidet. Er führte diese Ansicht auf Platon, den Göttlichen, zurück, allein die Ansicht in sich ist verfälscht und die Zurückführung auf jenen nicht richtig. Zu demjenigen, was von Demokrit, Zenon dem Aelteren, und Pythagoras überliefert wird, gehört ihre Behauptung, dass der Schöpfer durch eine Bewegung bewegt werde, welche über dieser zeitlichen Bewegung stehe. Wir haben bereits auf die doppelte Lehrmeinung (der Ruhe und der Bewegung) hingewiesen und auseinandergesetzt, was der Sinn ist bei der Beziehung der

Bewegung und der Ruhe auf den Schöpfer, wir wollen ihm aber noch eine Erklärung hinzufügen, um die Beweisführung für jede Klasse nach ihrem Urheber zu geben. Es sagen die *Anhänger der Ruhe*, die Bewegung sei immer nur der Gegensatz der Ruhe, und die Bewegung finde nur vermöge einer Art von *Zeit* statt, sei es vergangene, sei es zukünftige, und die Bewegung sei nur eine räumliche, entweder den Ort verändernde oder fortlaufende, und zu der fortlaufenden gehöre die geradeausgehende Bewegung und die krumme, und die räumliche stehe mit der Zeit in Verbindung; wenn also der Schöpfer bewegt wäre, würde er der Welt und der Zeit angehören. Die *Anhänger der Bewegung* sagen dagegen: die Bewegung übersteigt alles, was ihr angeführt habt, und er (Gott) ist der Schöpfer der Welt und des Raumes, und dass er dieses geschaffen hat, ist das, was unter *Bewegung* verstanden wird. Gott weiss es am besten!

V. Ansicht der Akademiker.

Sie behaupteten, alles Zusammengesetzte werde aufgelöst, und es sei unmöglich, dass es aus zwei in jeder Beziehung übereinstimmenden Substanzen zusammengesetzt sei, es wäre sonst kein Zusammengesetztes; und wenn es sich damit so verhalte, so werde unzweifelhaft, wenn das Zusammengesetzte aufgelöst werde, jede Substanz von der Zerstörung betroffen und verbinde sich mit der Wurzel, aus welcher sie stammt, so dass dasjenige davon, was einfach und geistiger Natur ist, sich zu seiner geistigen, einfachen Welt begebe, und die geistige Welt dauere fort, vergehe nicht, was aber davon hart und dick ist, sich gleichfalls zu seiner Welt begebe; alles Harte aber, [296] wenn es aufgelöst werde, kehre nur zurück bis es zu dem Feinsten von allem Feinen gelangt sei, und wenn von der Feinheit nichts mehr geblieben sei, habe es sich mit dem ersten Feinen vereinigt, welches mit ihm so Eines geworden sei, dass Beide für immer geeint seien, und wenn das Spätere mit

dem Ersten geeint und das Erste ein erstes Erschaffenes sei, zwischen welchem und zwischen dessen Schöpfer keine andere vermittelnde Substanz vorhanden sei, so sei unzweifelhaft, dass jenes erste Geschaffene mit dem Lichte seines Schöpfers in Verbindung stehe, also ewig und in alle Zeit fortdauere. Diese Auseinandersetzung ist überliefert und sie hängt mit dem Ende (der Rückkehr), nicht mit dem Anfange zusammen. Ihre Anhänger werden peripatetische Akademiker genannt; die Peripatetiker im Allgemeinen sind die Leute des Lyceum's, und Platon lehrte die Weisheit, indem er um sie zu ehren umherwandelte; es folgte ihm darin Aristoteles, so dass er und seine Anhänger Peripatetiker genannt wurden; die Stoïker sind die Leute des schattigen Platzes (Stoa). Platon hatte eine doppelte Lehre, die eine davon war eine Lehre gleichsam über das *Nicht-ist*, d. i. das Geistige, welches durch das Gesicht nicht erfassbar ist, sondern durch das subtile Denkvermögen, die andere ist eine Lehre, gleichsam über das *Ist*, das sind die materiellen Körper.

VI. Ansicht des Heraklit, *des Weisen*.

Er behauptete, das Erste der Elemente sei das *wahre Licht*, welches seitens unserer Vernunft nicht erfassbar sei, weil dieselbe von jenem ersten, wahren Lichte erschaffen sei, und es sei in Wirklichkeit Gott, und es sei im Griechischen der Name Gottes, welcher nur darauf hinweise, dass er das All geschaffen habe, und dieser Name stehe bei ihnen sehr hoch in Ehren. Er sagte, dass der Anfang der Schöpfung und das Erste, was hervorgebracht und was der Anfang für diese Welten geworden sei, die *Liebe* und der *Kampf* sei, in welcher Ansicht er mit Empedokles übereinstimmte, da derselbe gesagt hat, das Erste, was hervorgebracht sei, sei die *Liebe* und der *Streit*. Heraklit behauptete, der Himmel sei durch sein Wesen bewegt und die Erde durch ihr Wesen kreisend, ruhend, fest, die Sonne habe Alles, was darin von der Feuchtigkeit ge-

wesen sei, aufgelöst und es habe sich vereinigt und so sei das *Meer* entstanden; und aus demjenigen, was die Sonne umgeben und durchdrungen habe, so dass sie Nichts von Feuchtigkeit darin gelassen hat, seien die *Kiesel*, *Steine* und *Gebirge* entstanden, und worin die Sonne dem grössten Theile nach nicht eingedrungen und woraus sie nicht alle Feuchtigkeit entzogen habe, das sei der *Staub*. Er hatte die Ansicht, dass der Himmel bei der zweiten Schöpfung ohne Sterne gebildet werden werde, weil die Sterne in die Tiefe herabsänken, bis sie die Erde umgäben [297] und in Brand geriethen und einer mit dem anderen verbunden würden, so dass sie gleichsam einen Kreis um die Erde bilden; es sinke aber nur dasjenige von ihren Theilen herab, was reines Feuer sei, und was reines Licht sei, steige in die Höhe; es blieben aber die bösen, schmutzigen, unreinen Seelen in dieser Welt, welche das Feuer auf immer als ewige Strafe umgebe, und es stiegen die edelen, reinen, guten Seelen zu der Welt empor, welche rein sei an Licht, Herrlichkeit und Schönheit, zu ewiger Belohnung; und daselbst seien die schönen Formen zu ergötzlichem Anblick und die wonnigen Töne, ergötzlich für das Gehör; und weil sie geschaffen seien ohne Vermittelung von Materie und Zusammensetzung von Elementen, seien es edele, geistige Substanzen von der Natur des Lichtes. Er sagte, dass der Schöpfer in jedem Zeitalter mit jenen Seelen in einige Berührung trete, um ihnen offenbar zu sein, bis sie sein reines Licht, das aus seiner wahren Substanz ausgeht, schaueten, und dann empfände er Vergnügen über ihre Zuneigung, ihre Liebe und ihr Rühmen und das dauere fort bis in alle Ewigkeit.

VII. Ansicht des Epikur.

Er wich von den Früheren in Betreff der *Elemente* ab, indem er sagte, es gebe zwei Elemente, das *Leere* und die *Formen*, das Leere sei ein leerer Raum, und die Formen ständen über dem Raume und dem Leeren; und aus ihnen seien die existirenden Dinge entstanden,

und Alles, was aus ihnen geworden, werde in sie aufgelöst, von ihnen sei mithin der Anfang und zu ihnen hin die Rückkehr. Bisweilen sagte er, das All vergehe und es gebe nach der Auflösung weder Vergeltung noch Urtheil, noch Ausgleichung, noch Belohnung, sondern alles das werde aufgelöst und vergehe; der Mensch sei wie das Thier in dieser Welt frei sich selbst überlassen, und die Zustände, welche die Seelen in dieser Welt beträfen, kämen alle von sich selbst nach Maassgabe der Bewegungen und Handlungen jener, wenn sie demnach gut und löblich handelten, träfe sie Freude und Vergnügen, und wenn sie schlecht und schimpflich handelten, träfe sie Betrübniss und Trauer; es entstehe aber die Freude einer jeden Seele nur vermittelst der anderen Seelen und in gleicher Weise ihre Betrübniss nur durch die anderen Seelen nach Maassgabe dessen, was von den Handlungen derselben ihnen offenbar wird.

Es folgten ihm in dieser Ansicht eine Anzahl von den Anhängern der Seelenwanderung.

VIII. Weisheitssprüche des Solon, des Dichters.

Er gehörte nach der Ansicht der Philosophen zu den grossen Propheten, nach Hermes und vor Sokrates; über sein Vorangehen und über die Behauptung seiner Vorzüge herrscht allgemeine Uebereinstimmung. Solon sagte zu seinem Schüler: vom Guten Vorrath zu erwerben, [298] wenn du ankommst, ist besser für dich, als Vorrath zu erwerben, wenn du weggehst. Er sagte: wer Gutes thut, der meide das, was ihm widerstreitet, und wer das nicht thut, ruft Böses herbei; er sagte, die Dinge der Welt beständen in Schuld und Bezahlung, wer also vorausgebe, bezahle, und wer bezahlt habe, habe seine Schuld abgetragen; er sagte: wenn dir ein schlechter Gedanke kommt, so stoss ihn aus deiner Seele heraus, und tadele nie einen Anderen, weil du eine hohe Ansicht über das hast, was dich betroffen hat; er sagte: das Thun des Unwissenden bei seinem Vergehen besteht darin,

einen Anderen zu tadeln, das Thun des nach Bildung Strebenden darin, sich selbst zu tadeln, das Thun des wirklich Gebildeten darin, weder sich noch einen Anderen zu tadeln; er sagte: wenn das Oel verschüttet, der Trank ausgegessen und das Gefäss zerbrochen ist, sei nicht voll Kummer, sondern sprich: gleichwie es nur da Gewinn giebt, wo verkauft und gekauft wird, so giebt es Verlust nur bei den existirenden Dingen, darum halte fern von dir den Kummer und die Beirrung, denn Alles hat Werth und Nichts kommt umsonst. Er wurde gefragt: was ist für die Jugend löblicher, die Schaam oder die Furcht? Er antwortete: die Schaam; denn die Schaam weist auf die Vernunft hin, die Furcht aber weist auf Hass und Begierde hin. Er sagte zu seinem Sohne: lass das Spiel, denn das Spiel ist die Erzeugerin der Gefühle des Hasses. Es fragte ihn ein Mann: meinst du, dass ich mich verheirathe oder es lasse? Er gab zur Antwort: was du immer von beiden thust, es wird dich gereuen. Er wurde gefragt: was ist das Schwerste für den Menschen? Er antwortete: seine eigenen Fehler nicht zu erkennen zu geben und sich dessen zu enthalten, worüber zu sprechen sich nicht schickt. Er sah einen Mann, welcher stolperte und sprach zu ihm: dass du gestolpert bist mit dem Fusse, ist besser als dass du mit der Zunge stolperst. Man fragte ihn, worin der Adel bestände, und er antwortete: in der Schaam vor den Lastern. Man fragte, was das Leben sei; er sagte, das Halten am Gebote Gottes. Man fragte, was der Schlaf sei? Er antwortete: der Schlaf ist ein leichter Tod und der Tod ein langer Schlaf. Er sagte: wähle von den Dingen das Neueste und von den Freunden den Aeltesten. Er sagte: der nützlichste Theil deines Wissens ist das, was das Denken gefunden hat, und der am wenigsten nutzenbringende Theil das, was du mit deiner Zunge ausgesprochen hast. Er sagte: es ziemt sich, dass der Mann schön von Gestalt ist, wenn er Knabe ist, enthaltsam, wenn er erwachsen ist, gerecht in seinem reiferen Alter, einsichtsvoll, wenn er ein Greis ist, und dass

er die Lebensregeln beobachtet, wenn er hinfällig ist, damit ihn keine Reue erfasse. Er sagte: es ziemt sich für den Jüngling, auf sein Greisenalter sich vorzubereiten, wie der Mensch sich auf den Winter vorbereitet wegen der Kälte, [299] welche ihn plötzlich überfällt. Er sagte: o mein Sohn, bewahre die Treue, dass sie dich bewahre, und hüte sie, damit du behütet bist. Er sagte: seid hungrig nach der Weisheit und durstig nach der Verehrung Gottes, ehe derjenige zu euch kommt, der euch daran verhindert. Er sagte zu seinen Schülern: erweiset nicht Ehre dem Unwissenden, dass er euch geringschätze, verbindet euch nicht mit den Hohen, dass ihr zu ihnen gerechnet werdet, stützet euch nicht auf den Reichthum, wenn ihr Schüler der Aufrichtigkeit seid, vernachlässiget nicht eure Seelen bei Tag und Nacht, schätzt nicht geringe die Armen all eure Lebenszeit. Als ein Weiser an ihn geschrieben hatte, ihm eine Beschreibung der beiden Welten, der Welt der Vernunft und der Sinnenwelt, zu geben, antwortete er: die Welt der Vernunft ist ein Aufenthalt des Bleibens und der Belohnung, und die Sinnenwelt ist ein Aufenthalt des Unterganges und der Täuschung. Man fragte ihn: was giebt deinem Wissen einen Vorzug vor dem Wissen eines Anderen? Er antwortete: dass ich erkenne, dass mein Wissen gering ist. Er sagte: lobenswerthe Eigenschaften, welche ich bei den Menschen gefunden habe, nur dass sie blos bei wenigen gefunden werden, sind, dass ein Freund seinen abwesenden Freund liebt, wie er ihn liebt, wenn er gegenwärtig ist, dass ein Edeler den Armen soviel Ehre erweist als den Reichen, dass Einer seine Fehler eingesteht, wenn er erinnert wird, dass Einer den Tag, wo es ihm gut gegangen, in Erinnerung hat, am Tage, wo es ihm schlecht geht, und den Tag, wo es ihm schlecht gegangen, am Tage, wo es ihm gut geht, und dass Einer seine Zunge bewahrt, wenn er zornig ist.

IX. Weisheitssprüche des Homer, des Dichters.

Er ist derjenige von den grossen Alten, welchem Platon und Aristoteles die höchste Stelle anweisen und welcher durch seine Poësie den Beweis gegeben hat, was er von sicherer Erkenntniss, solider Weisheit, vorzüglichem Urtheil und beredtem Ausdrucke in sich vereinigt hatte. Dahin gehört sein Ausspruch: nichts Gutes ist bei der Vielheit der Herrscher; das ist ein kompendiöser Spruch, welcher vortreffliche Bedeutungen in sich schliesst, da mit der Vielheit der Herrscher eine Verschiedenheit gegeben ist, welche die Regierungsweisheit vernichtet; er giebt darin aber auch einen Beweis für die Einheit Gottes, weil mit der Vielheit der Götter Widersprüche gegeben sind, welche die wirkliche Bedeutung der Göttlichkeit zerstören; und mit einem Worte, wenn alle Bewohner eines Landes Herrscher sind, giebt es gar keinen Herrscher, und wenn alle Bewohner eines Landes Unterthanen sind, giebt es gar keinen Unterthan.

Seine Weisheitssprüche sind folgende: Er sagt: ich wundere mich über die Menschen, da es ihnen möglich gemacht ist, Gott nachzuahmen, dass sie das aufgeben, um den Thieren nachzuahmen. Sein Schüler sagte zu ihm: vielleicht ist das nur der Fall, weil sie [300] sehen, dass sie sterben, wie die Thiere sterben. Das ist ein Grund, erwiederte er, welcher meine Verwunderung über sie noch vermehrt, deswegen weil sie den Schluss ziehen, dass sie mit einem sterblichen Leibe bekleidet sind und nicht merken, dass in diesem Leibe eine unsterbliche Seele vorhanden ist. Er sagte: derjenige, welcher weiss, dass das Leben uns in Sklaverei bringt und der Tod (uns) schlechthin frei macht, zieht den Tod dem Leben vor. Er sagte: die Vernunft hat zwei Seiten, eine natürliche und eine aus der Erfahrung stammende, welche gleich sind dem Wasser und der Erde, und gleichwie das Feuer jedes Metall schmilzt, es reinigt und die Arbeit in demselben möglich macht, so schmilzt die Vernunft die Dinge, reinigt sie, sondert sie

und bereitet sie zur Behandlung vor; für denjenigen aber, in welchem diese beiden Seiten keinen Raum haben, ist das Beste, dass sein Leben kurz sei. Er sagte: der gute Mensch ist das Vorzüglichste von Allem, was es auf der Erde giebt, und der schlechte Mensch ist das Verächtlichste und Niedrigste von Allem, was es auf der Erde giebt. Er sagte: brüste dich nicht und sei langmüthig, so hast du Kraft, und verwundere dich nicht, dass du dir eine Blösse giebst, und unterdrücke deine Begierde, denn der ist der Arme, welcher seiner Begierde nachgiebt. Er sagte: die Welt ist ein Handelsplatz und wehe dem, welcher dort die Beirrung mit sich nimmt. Er sagt: die Krankheiten kommen von drei Dingen, dem Uebermaass und dem Mangel in den vier Naturanlagen (Temperamenten), und demjenigen, was die Betrübniss hervorruft, und die Heilung des an Uebermaass Leidenden und des Mangel Habenden liegt in den Eigenschaften der medicinischen Mittel, die Heilung dessen aber, was die Betrübniss hervorgerufen hat, ist die Rede der Weisen und der Freunde. Er sagte: die Blindheit ist besser als die Unwissenheit, denn das Schwerste, was von der Blindheit zu fürchten ist, ist, dass man in einen Brunnen stürze, wodurch der Körper zerstört wird, von der Unwissenheit aber ist ewiges Verderben zu erwarten. Er sagte: der Anfang der lobenswerthen Eigenschaften ist die Schaam, und der Anfang der tadelnswerthen Eigenschaften ist die Unverschämtheit. Heraklit sagt, als Homer, der Dichter, den Gegensatz der existirenden Dinge unter dem Himmelskreise des Mondes gesehen, habe er ausgesprochen: es vergeht der Gegensatz von dieser Welt und den Menschen und den Herren, nemlich den Sternen, und die Verschiedenheit ihrer Naturanlagen; er hat darunter aber verstanden, dass der Gegensatz und die Verschiedenheit aufgehoben werden wird, bis die bewegte, den Ort verändernde Welt eingegangen sein wird in die ruhende, fortbestehende und fortdauernde Welt. Zu seiner Lehre gehört, dass der *Mars* auf die *Venus* gefallen sei, so dass zwischen beiden die Natur dieser

Welt erzeugt sei, und er sagte, die *Venus* sei die Ursache der Einigung und Verbindung und der *Mars* die Ursache der Trennung und des Unterschiedes, und die Einigung der Gegensatz der Trennung, [801] und deswegen sei die Natur zu einem Gegensatze der Zusammensetzung und der Auflösung, der Einigung und der Trennung geworden. Er sagte: die Schrift ist etwas, was die Vernunft ans Licht gebracht hat vermittelst des Schreibrohres, nachdem es aber der Seele gegenübergetreten sei, habe diese des Principes wegen Sehnsucht darnach erfasst. Das sind seine Weisheitssprüche. Es folgen Fragmente seiner Poesien. Er sagte: es ziemt dem Menschen, Einsicht zu haben in die menschlichen Angelegenheiten; Bildung ist für den Menschen ein Schatz für die Zukunft, der nicht zu rauben ist; entferne aus deinem Leben, was dir Schande bringt; die Dinge der Welt lehren dich das Wissen; wenn du sterblich bist, so schätze nicht geringe die Feindschaft dessen, der nicht stirbt; alles, was zu seiner (rechten) Zeit erwählt wird, bringt Freude hervor; die Zeit unterscheidet das Wahre und zeichnet es aus; erinnere dich selbst beständig, dass du Mensch bist, wenn du Mensch bist, so lerne einsehen, wie du deinen Zorn bändigst; wenn dich ein Schaden betrifft, so wisse, dass du ihn verdienst; strebe nach dem Wohlgefallen eines Jeden, niemals nach dem Wohlgefallen deiner selbst; das Lachen zur Unzeit ist ein Verwandter des Weinens; die Erde erzeugt Alles, dann fordert sie es zurück; die Einsicht vom Kleinmüthigen ist kleinmüthig; räche dich an den Feinden mit einer Rache, welche dir keinen Schaden bringt; sei bei dem Manne von Muth, aber werde nicht tollkühn; wenn du sterblich bist, nun so gehe nicht den Weg eines solchen, der nicht stirbt; wenn du leben willst, so thue nichts, was den Tod nothwendig macht; die Natur bringt die Dinge nach dem Willen des höchsten Herrn hervor; derjenige, welcher nichts Böses thut, ist göttlicher Natur; vertraue auf Gott, so wird er dir bei deinen Angelegenheiten Beistand geben; die Unterstützung der Gottlosen bei ihren Handlungen

ist Unglaube an Gott; überwunden ist der, welcher Gott und das Glück bekämpft; erkenne Gott, so wirst du die menschlichen Dinge verstehen; wenn Gott dich retten will, so überschreitest du das Meer zusammt der Wüste; die Vernunft, welche Gott sprechen macht, ist edeler Art; das Aufstellen der Regel gebührt dem Haupte; wenn der Haufen der Menschen Kraft hat, hat er doch keine Vernunft; die Regel schreibt vor, die Eltern zu ehren, wie man Gott ehrt; die Einsicht sagt, deine Eltern seien Götter für dich; der Vater ist der, welcher erzieht, nicht der, welcher erzeugt hat; das Wort zur unrechten Zeit verdirbt die ganze Lebenszeit; wenn das Glück da ist, gelangen die Dinge zur Vollendung; der Weg der Natur wird nicht gelernt; eine Hand wäscht die andere und die einen Finger die anderen; freue dich aber über dasjenige, was sie für dich bereiten, nicht über das, was sie für einen Anderen bereiten; er versteht unter dem für sich Bereiteten [302] das Wissen und die Weisheit, und unter dem für den Anderen Bereiteten den Reichthum; der Weinstock trägt drei Trauben, die Traube der Lust, die Traube des Rausches und die Traube der Schande; das Beste unter den Dingen der Sinnenwelt ist das, was in der Mitte liegt, und das Beste unter den Dingen der vernünftigen Welt ist das Vorzüglichste davon.

Man sagt, dass die Poësie bei dem Volke der Griechen früher als die Philosophie existirt habe, und dass Homer ihr Schöpfer sei und Thales dreihundert und zwei und achtzig Jahre nach ihm gelebt habe, und der erste Philosoph von ihnen im neunhundert und ein und funfzigsten Jahre nach dem Tode des Moses gelebt habe. Dieses ist dasjenige, was Cyrillus *) in seinem Buche mittheilt, und Porphyrius führt an, dass Thales im hundert und drei und zwanzigsten Jahre seit der Regierung des Buchtunafzfzar (Nebukadnezar) aufgetreten sei.

*) Im Texte steht korrumpirt كورفس.

X. Weisheitssprüche des Hippokrates.

Er ist der Begründer der medizinischen Wissenschaft, dessen Vorzüge die Aelteren wie die Späteren anerkennen. Der grössere Theil seiner Weisheit bezieht sich auf die medizinische Wissenschaft, wodurch er eben berühmt geworden ist. Es gelangte sein Ruf zu Bahman Ibn Isfandijâr Ibn Kuschtâsf und der schrieb an Philetas, den König von Kos, welches ein griechisches Land ist, er möchte dem Hippokrates befehlen, zu ihm zu kommen, und er liess ihm Talente Goldes anbieten. Jener wollte das aber nicht und gab als Grund dagegen, dass er zu jenem gehe, Anhänglichkeit an sein Geburtsland und sein Volk an. Er nahm von den Armen und Leuten mittleren Standes für die Heilung keinen Lohn, aber es war Bedingung für ihn, von den Reichen eines von folgenden drei Dingen zu nehmen, eine Halskette oder ein Diadem oder eine Armspange von Gold.

Es gehört zu seinen Weisheitssprüchen, dass er sagte: achtet den Tod gering, denn die Bitterkeit desselben liegt in der Furcht vor ihm. Er wurde gefragt, welches Leben das beste sei, und gab zur Antwort: Sicherheit mit Armuth ist besser als Reichthum mit Furcht. Er sagte: Mauern und Thürme sichern die Städte nicht, sondern die Rathschläge der Männer und die Leitung der Weisen sichern sie. Er sagte: jeder Kranke wird durch die Heilmittel seines Landes geheilt, denn die Natur berücksichtigt die Luft desselben und verlangt die Nahrung desselben. Als der Tod ihm nahte, sagte er: lernt als die Summe des Wissens von mir: wer viel schläft, wessen Natur sanft und wessen Haut feucht ist, der lebt lange. Er sagte: der Mangel am Schädlichen ist besser als der Ueberfluss des Nützlichen. Er sagte: wenn der Mensch aus *einer* Natur geschaffen wäre, würde er nicht krank werden, denn es würde dann nichts da sein, welches in Gegensatz mit ihr käme, so dass er krank würde. Er ging zu einem Kranken hinein und sagte zu ihm: [303]

ich, du und die Krankheit sind drei; wenn du mich aber gegen sie dadurch unterstützest, dass du das, was du von mir hörest, annimmst, sind wir zwei und die Krankheit ist allein, wir haben mithin Macht über sie, denn wenn zwei sich gegen einen verbinden, siegen sie. Er wurde gefragt: was bedeutet das bei dem Menschen, dass sein Körper am meisten aufgeregt ist, wenn er die Arzenei getrunken hat? Er gab zur Antwort: das ist, wie es beim Hause am meisten Staub giebt, wenn gekehrt wird, und wie in der Geschichte vom Königssohne; da er ein Mädchen aus der Zahl der Weiber seines Vaters liebte, so verfiel sein Körper und seine Krankheit nahm überhand; Hippokrates wurde herbeigeholt, untersuchte seinen Puls und besichtigte seinen Urin, aber er sah keine Spur von Krankheit; da redete er zu ihm von der Liebe und sah, dass er darüber in Aufregung und Freude gerieth; nun forschte er bei seiner Amme nach der Angelegenheit, aber sie wusste nichts darüber und sagte: er ist niemals aus dem Hause gewesen. Hippokrates sagte dann zum Könige: befiehl dem Haupte der Eunuchen, mir zu gehorchen, und der König befahl es ihm, worauf jener sagte: lass die Frauen bei mir vorbeigehen; sie gingen heraus und er legte seinen Finger an den Puls des Jünglings, und als die Geliebte herausgekommen, schlug seine Pulsader, flog sein Herz und wurde sein Wesen verstört; da wusste Hippokrates, dass sie die durch seine Liebe Ausgezeichnete sei und ging zum Könige und sagte: der Sohn des Königs liebt Jemand, den zu erlangen schwer ist. Es fragte der König: wer ist es? Er liebt mein Weib, war die Antwort. Der König: trenne dich von ihr, du sollst eine Andere haben. Da stellte sich Hippokrates traurig und schlug die Augen nieder und sprach: hast du Einen dem Anderen die Scheidung von seinem Weibe befehlen sehen, besonders der König in seiner Gerechtigkeit und Billigkeit wird er mir die Trennung von meinem Weibe befehlen, da die Trennung von ihr eine Trennung von meinem Selbst ist? Der König sprach: ich ziehe mein Kind dir vor und will dir

eine schönere geben als sie. Er weigerte sich aber, bis die Sache zur Drohung mit dem Schwerte kam, und Hippokrates sagte: der König wird nicht gerecht genannt, bis er selbst das thut, was er von einem Anderen in Anspruch nimmt; wenn es nun die Geliebte des Königs wäre? Da sprach der König: Hippokrates, dein Verstand ist vollkommener als deine Kenntnisse; und er trennte sich von ihr seines Sohnes wegen und der Jüngling wurde gesund. Hippokrates sagte: du issest, was du leicht verdauen kannst, und was du nicht leicht verdauen kannst, isst dich. Man fragte ihn: warum ist der Gestorbene schwer? Er gab zur Antwort: weil er aus Zweierlei bestand, das Eine war leicht, aufsteigend, das Andere schwer, sich niedersenkend, und nachdem das Eine von Beiden, das Leichte, Aufsteigende sich getrennt hat, ist das Schwere, sich Niedersenkende schwer. Er sagte: der Körper [304] wird *im Allgemeinen* auf fünferlei Weise geheilt; das, was im Kopfe *ist*, durch Gurgeln, das, was im Magen ist, durch Brechmittel, das, was im Leibe ist, durch Oeffnung des Leibes, das, was zwischen den beiden Häuten ist, durch Schwitzen und das, was tief darin und in der Ader ist, durch Aderlassen. Er sagte: der Sitz der gelben Galle ist der Gallensack und ihre Herrschaft in der Leber, der Sitz des Schleimes (phlegma) ist der Magen und seine Herrschaft in der Brust, der Sitz der schwarzen Galle ist die Milz und ihre Herrschaft in dem Herzen, der Sitz des Blutes ist das Herz und seine Herrschaft in dem Kopfe. Er sagte zu einem seiner Schüler: deine vorzüglichste Beziehung zu den Menschen möge sein deine Liebe zu ihnen, die Erforschung ihrer Angelegenheiten und das Erkennen ihres Zustandes und die Ausübung des Wohlthuns an ihnen. Man berichtet von Hippokrates seinen *bekannten Ausspruch*: das Leben ist kurz, die Kunst ist lang, der (richtige) Zeitpunkt ist eilig, die Erfahrung ist gefahrvoll und das Urtheil schwierig. Er sagte zu seinen Schülern: theilet Tag und Nacht in drei Theile, strebet im ersten Theile nach der vorragenden Ver-

nunft, handelt in dem zweiten Theile vermittelst dessen, was ihr von jener Vernunft euch erworben habt, im dritten Theile dann verkehret mit dem, welcher keine Vernunft hat und fliehet vor dem Schlechten, so lange ihr könnt. Er hatte einen Sohn, der keine Bildung annahm; da sagte sein Weib: dein Sohn ist von dir, verschaffe ihm Bildung; er aber antwortete ihr: er ist von mir, was die Natur betrifft, aber von einem Anderen, was die Seele betrifft, was soll ich also mit ihm machen? Er sagte ferner: Alles Viele ist der Natur zuwider, darum geschehe Essen, Trinken, Schlaf, Beischlaf und Anstrengung in rechtem Maasse. Er sagte: wenn die Gesundheit des Körpers im höchsten Grade vorhanden ist, ist es am gefährlichsten. Er sagte: die Heilkunde erhält die Gesundheit durch dasjenige, was mit den Gesunden zusammenpasst, aber sie hebt die Krankheit durch dasjenige, was derselben feindlich ist. Er sagte: wer von den Aerzten Gift zu trinken giebt, die Leibesfrucht abtreibt, die Konception verhindert und gegen den Kranken gewaltsam verfährt, gehört nicht zu meinen Anhängern. Er hatte bekannte Eidesleistungen diesen Bedingungen gemäss; und er hat viele Bücher über die medizinische Wissenschaft geschrieben. Er sagte über die Natur, dass sie die Kraft sei, welche über den Körper des Menschen die Leitung habe, ihn also von dem Samentropfen her bis zur Vollendung der äusseren Form bilde, als Dienerin für die Seele bei der Vollendung ihrer Wohnung, und es werde ihm unaufhörlich Nahrung zugeführt von der Mutterbrust und nachher von denjenigen Nahrungstoffen, wodurch er sein Bestehen hat, und sie habe drei Kräfte, die zeugende, die ernährende und die erhaltende, und es dienten den drei [305] vier andere Kräfte, die herbeiziehende, die festhaltende, die verdauende und die abstossende.

XI. Weisheitssprüche des Demokrit.

Er gehörte zu den beachtenswerthen Weisen zur Zeit des Bahman Ibn Isfandijâr, und er und Hip-

pokrates lebten zu einer Zeit vor Platon. Er hatte (eigene) Ansichten in der Philosophie und Eigenthümliches über die *Principien des Werdens und Vergehens*, und Aristoteles zog seine Meinung der Meinung seines Lehrers Platon, *des Göttlichen*, vor, woran er nicht Recht gethan hat. Demokrit sagte, dass der äusserlichen Schönheit diejenigen gleichmachen, welche vermittelst der Farben malen, dass aber der inneren Schönheit nur derjenige gleichmache, der sie in Wirklichkeit habe, nemlich der Schöpfer und Hervorbringer derselben. Er sagte: es ziemt sich nicht, dass deine Seele unter die Menschen gerechnet werde, solange der Zorn deine Einsicht vernichtet und deiner Begierde folgt. Ferner: es ziemt sich nicht, dass die Menschen zur Zeit ihrer Schwäche geprüft werden, sondern zur Zeit ihrer Stärke und ihrer Herrschaft, und gleichwie das Gold durch den Schmelzofen geprüft wird, so wird der Mensch durch die Herrschaft geprüft und das Gute an ihm von dem Bösen geschieden. Er sagte: es ziemt sich, dass du mit den Wissenschaften anfängst, nachdem du deine Seele von den Lastern gereinigt und sie an die Tugenden gewöhnt hast, denn wenn du nicht also handelst, wirst du von den Wissenschaften keinen Vortheil haben. Er sagte: wer seinem Bruder Reichthum giebt, giebt ihm seine Schätze, aber wer ihm sein Wissen und seinen Rath mittheilt, giebt ihm seine Seele. Er sagte: es ziemt sich nicht, dass der Nutzen, wobei grosser Schaden ist, für Nutzen gerechnet werde, und der Schaden, wobei grosser Nutzen ist, für Schaden, und dass das Leben, welches nicht zu loben ist, für Leben gerechnet werde. Er sagte: derjenige, welcher mit dem Namen zufrieden ist, gleicht demjenigen, welcher an Stelle des Essens mit dem Geruche zufrieden ist. Er sagte: ein gescheidter Gegner ist besser, als ein unwissender Helfer. Er sagte: die Frucht der Sorglosigkeit ist die Lässigkeit, die Frucht der Lässigkeit das Elend, die Frucht des Elends das Offenbarwerden des Müssigganges, und die Frucht des Müssigganges ist die Thor-

heit, das Verbrechen, die Reue und die Betrübniss. Er sagte: es ist Pflicht des Menschen sein Herz von der Hinterlist und dem Betruge zu reinigen, wie er seinen Körper von den verschiedenen Arten der Unreinlichkeit reinigt. Er sagte: liebe es nicht, dass Einer heute nach dir komme, er möchte morgen ein Gleiches thun. Ferner: sei nicht sehr süss, dass du nicht verschluckt werdest, und sei nicht sehr bitter, dass du nicht ausgespuckt werdest. Er sagte: der Schwanz des Hundes [306] verschafft ihm Speise, und sein Maul verschafft ihm Schläge. Es gab in Athen einen unverständigen Maler; der kam zu Demokrit und sagte: bekleide dein Haus mit Gyps, damit ich es male; male es erst, damit ich es mit Gyps bekleide, war die Antwort. Er sagte: das Wissen bei dem, der nicht annimmt, und wenn er annimmt, nicht weiss, ist gleich der Arzenei für den Kranken, wenn er dadurch nicht geheilt wird. Man sagte zu ihm: sieh nicht! da machte er die Augen zu; man sagte zu ihm: höre nicht! da hielt er sich die Ohren zu; man sagte zu ihm: sprich nicht! da legte er seine Hand auf seine Lippen; man sagte zu ihm: wisse nicht! da sagte er: das kann ich nicht; er meinte damit, dass das Innere nicht dem freien Willen unterliege, und deutete also auf die Nothwendigkeit des Inneren und den freien Willen im Aeusseren hin, und weil der Mensch der Existenz nach nothwendig sei, so sei ihm die Herrschaft über sein Herz versagt, obwohl er durch sein Herz mehr als durch die übrigen Glieder seine Existenz habe, und deswegen sei es, so lange er nicht die Macht habe, sich in seiner Wurzel frei zu bewegen, rein unmöglich, dass er ein solcher sei, der seine Wurzel mache; jener Ausspruch hat aber auch noch eine andere Erklärung, dass er nemlich damit den Unterschied zwischen der Vernunft und dem Sinne gemeint habe, dass das Sichlossagen von dem vernünftigen Erkannthaben undenkbar sei, und wenn es eingetreten sei, ein willkürliches Vergessen desselben und ein Abwenden davon nicht denkbar sei im Gegensatze zu dem sinnlichen

Auffassen; und dieses weise darauf hin, dass die Vernunft nicht unter das Genus der Sinne'fälle und die Seele nicht in das Gebiet des Körpers gehöre. Es wird aber auch gesagt, dass der freie Wille des Menschen aus einer doppelten Einwirkung auf sich zusammengesetzt sei, die eine sei eine Einwirkung mangelhafter Natur, und die andere eine Einwirkung der Vervollkommnung, und er neige durch die Bestimmung der Natur und des Temperamentes zu der ersten Einwirkung, und er sei schwach in der zweiten, wenn ihm nicht eine Unterstützung von Seiten des Verstandes, der Unterscheidung und der Vernünftigkeit komme, so dass das durchdringende Urtheil entstehe und die gradeaus strebende Beharrlichkeit eintrete, um die Wahrheit zu lieben, das Nichtige zu verabscheuen; solange aber diese Unterstützung von der Kraft des freien Willens fern gehalten werde, überwiege die andere Einwirkung, und wenn nicht die Zusammensetzung des freien Willens aus diesen beiden Einwirkungen dawäre und er auf diese doppelte Weise eingetheilt wäre, würde dem Menschen Alles, was er vermittelst des freien Willens erstrebt, ohne Gemächlichkeit und Allmählichkeit und Bequemlichkeit und Mässigkeit und Berathschlagung und Forderung kommen. Von dieser Ansicht, welche dieser Weise ausgesprochen hat, habe ich nicht gefunden, dass Einer sie gekannt hat und nicht gestrauchelt ist, oder sie bestimmt hat und ihr zugewandt gewesen ist.

XII. Weisheitssprüche des Euklid. [307]

Er war der Erste, welcher die *Mathematik* wissenschaftlich behandelte und daraus eine besondere Wissenschaft unter den anderen machte, welche das Denken reinigt und den Geist befruchtet. Sein Buch ist unter seinem Namen bekannt. Das ist seine Philosophie; ich habe aber auch einzelne Weisheitssprüche von ihm gefunden, welche ich dem Faden meines Planes und dem Gange meiner Arbeit gemäss angeführt habe. Es gehört dazu sein Ausspruch: die *Schrift* ist Geometrie geistiger Natur,

welche durch ein körperliches Mittel zur Erscheinung kommt. Er sagte Jemand zu ihm, um ihm Furcht einzuflössen: ich werde mich nicht lange besinnen, dir das Leben zu nehmen; Euklid antwortete: ich werde mich nicht lange besinnen, dir deinen Zorn zu nehmen. Er sagte: jede Angelegenheit, mit der wir zu thun haben und worin die vernünftige Seele die Ordnerin ist, gehört unter die menschlichen Handlungen, worin aber die vernünftige Seele nicht Ordnerin ist, das gehört unter die thierischen Handlungen. Er sagte: wer den Wunsch hat, dass der Gegenstand seiner Liebe der Gegenstand deiner Liebe sei, stimme mit dir in dem, was er liebt, überein, wenn ihr aber über denselben Gegenstand der Liebe übereinstimmt, seid ihr in Uebereinstimmung. Er sagt: rufe dasjenige zu Hilfe, was das allgemeine, die Leitung habende, vernünftige Urtheil wahrscheinlich macht, und habe Verdacht gegen das, was darüber hinausliegt. Er sagte: bei Allem, dessen Entfernung möglich ist und wobei zu verbleiben der Mensch nicht gezwungen ist, warum das Verweilen bei dem ihm Verhassten? Er sagte: es giebt zwei Arten von Dingen, die eine Art ist diejenige, wobei die Entfernung und das Uebergehen zu anderen möglich ist, die andere aber diejenige, welcher die Nothwendigkeit nothwendiges Bestehen giebt und wovon kein Fortkommen möglich ist; der Aerger und die Trauer über eine von beiden wird vom Urtheil nicht gebilligt. Er sagte: wenn die Dinge zu den nothwendigen gehören, wozu dann die Sorge um das Nothwendige, da es doch nicht zu vermeiden ist? Und wenn sie nicht nothwendig sind, warum dann sich sorgen über das, wovon man fortkommen kann? Er sagte: wenn die richtige Beschaffenheit allgemein ist, ist es am besten, denn das Eigenthümliche kommt durch das Belieben und die Zufälligkeit einer Sache. Er sagte: das Handeln nach der richtigen Entscheidung besteht darin, dass das Verbleiben bei dem Verhassten unterlassen wird. Er sagte: wenn dich nichts zwingt, bei einer Sache zu bleiben, und du thust

es, so kommt der Tadel auf dich zurück. Er sagte: die Vorsicht besteht in solchem Handeln, dass man nicht auf die Dinge vertraut, deren unglücklicher und glücklicher Ausfall möglich ist. Er sagte: bei allem, was du verlierst, wofür du einen Ersatz in den Dingen findest und ein Gleiches erlangen kannst, was soll die Klage über seinen Verlust? Und wenn es keinen Ersatz dafür giebt und kein Gleiches dafür zu finden ist, was soll die Klage über dasjenige, wofür du doch kein Gleiches erlangst und das abzuwenden nicht möglich ist? [308] Er sagte: da der Verständige weiss, dass man auf kein Ding in der Welt Vertrauen haben kann, so weist er davon dasjenige, was nicht nothwendig ist, zurück und lässt sich das gefallen, was nothwendig ist, und thut dasjenige, worauf Vertrauen zu haben ihm am meisten möglich ist. Er sagte: wenn die Sache so beschaffen ist, dass freie Wahl dabei möglich ist und sie fällt so aus, wie du es liebst, so zähle es als Gewinn; wenn sie aber so ausfällt, wie es dir zuwider ist, so betrübe dich nicht, denn du hast sie ohne Vertrauen darauf unternommen, dass sie so ausfallen werde, wie du es liebst. Er sagte: ich habe Keinen gesehen, der nicht die Welt und ihre Dinge tadelte wegen der Veränderung und dem Wechsel, welche in ihr sind; denjenigen aber, welcher viel davon erworben hat, trifft es, dass er am stärksten mit dem, was er tadelt, zusammenhängt, und der Mensch tadelt nur, was ihm zuwider ist; derjenige aber, welcher wenig davon hat, hat wenig von dem, was ihm zuwider ist, und wenn er wenig von dem hat, was ihm zuwider ist, so kommt das demjenigen sehr nahe, was er liebt. Er sagte: derjenige unter den Menschen ist in der übelsten Lage, der wegen seiner schlechten Meinung Keinem vertraut, während wegen seines schlechten Thuns Keiner auf ihn Vertrauen hat. Er sagte: der Begehrliche steht zwischen zwei schlechten Dingen; der Mangel führt ihn zum Betruge und der Ueberfluss führt ihn gar zum Schlechtesten. Er sagte: unterstütze nicht einen deiner Freunde gegen den anderen, denn in Kur-

zem machen sie Frieden unter sich, und du trägst die Schande davon. . .

XIII. Weisheitssprüche des Ptolemäus.

Er ist der Verfasser des Almagest, welcher die Gestalt des Himmelskreises in wissenschaftlicher Weise behandelte und der Wissenschaft der Geometrie das wirkliche Bestehen gab. Zu seinen Weisheitssprüchen gehört, dass er gesagt hat: es ist schön am Menschen, dass er sich versagt, was er begehrt; aber besser noch ist es, dass er nur das begehrt, was sich ziemt. Er sagte: der Weise ist der, welcher Geduld hat, wenn ihm Recht gegeben wird, nicht derjenige, welcher enthaltsam ist, wenn er beschuldigt wird. Er sagte: wer die Leute reich macht und gebeten wird, ist den Königen mehr gleich, als derjenige, welcher durch Andere reich werden will und fordert. Er sagte: dass der Mensch die Herrschaft entbehren kann, ist ehrenvoller für ihn, als dass er damit zufrieden ist. Er sagte: der Platz der Weisheit ist fern von dem Herzen der Thoren, wie der Platz des Goldes fern von dem Rücken des Esels. Er hörte eine Anzahl seiner Anhänger, welche um sein Zelt herumsassen, über ihn herfallen und ihn schmähen; da schüttelte er eine Lanze, welche ihm zur Hand war, damit sie wüssten, er höre sie, und damit sie sich einen Lanzenwurf weit von ihm entfernten und dann sprächen, was ihnen beliebte. Er sagte: das Wissen in seiner Geburtsstätte ist wie das Gold [309] in seiner Grube, es kann nur durch Fleiss, Mühe, Arbeit und Anstrengung herausgeschafft werden, dann bedarf es der Läuterung durch das Denken, wie das Gold durch das Feuer geläutert wird. Ptolemäus sagte: die Hinweisung des Mondes ist bei den Tagen am stärksten, die Hinweisung der Sonne und der Venus ist bei den Monaten am stärksten, die Hinweisung des Jupiter und des Saturn ist bei den Jahren am stärksten. Zu demjenigen, was von ihm überliefert wird, gehört auch, dass er gesagt hat: wir sind Seiende in der Zeit, welche nach dieser kommt; als Hindeutung auf die Rück-

kehr (nach jener Welt), da das wahre Sein und die wahre Existenz das Sein und die Existenz in jener Welt sind.

XIV. Die Stoïker, nemlich Chrysipp und Zenon.

Ihre vernehmliche Meinung ist, dass der erste Schöpfer *einer*, rein allein er gewesen, dass er blos die Vernunft und die Seele mit einem Male hervorgebracht, dann alles, was unter diesen beiden sei, durch die Vermittelung beider hervorgebracht habe, und dass er im Anfange, als er beide hervorgebracht, beide als zwei Substanzen hervorgebracht habe, für welche das Vergehen und das Aufhören nicht zulässig sei. Sie führen an, dass die Seele *zwei Leiber* habe, einen Leib aus Feuer und Luft und einen Leib aus Wasser und Erde, und dass die Seele mit dem Leibe aus Feuer und Luft vereint, und der Leib aus Feuer und Luft mit dem Leibe aus Wasser und Erde vereint sei; dass also die Seele ihre Handlungen in jenem Körper zur Erscheinung *bringe*, welcher aber weder Länge noch Breite noch räumliches Maass habe und den wir in unserer Terminologie *Körper* nennen, und die Handlungen, worin die Seele sich befinde, seien von der Natur des Lichtes und glänzend, und von dem Körper werde das Licht, die Schönheit und der Glanz zum *Leibe* herabgeführt, und weil die Handlungen der Seele unserer Ansicht nach durch zwei Vermittler in die Erscheinung träten, wären sie dunkler und hätten kein starkes Licht. Sie führen ferner an, dass die Seele, wenn sie rein und fleckenlos sei, mit den feurigen und luftigen Theilen in Verbindung trete und diese ihr Körper in jener Welt seien, ein geistiger Körper, von der Natur des Lichtes, erhaben, rein von allem Gewichte und Schmutze; der Leib aber von Wasser und Erde vergehe und höre auf, denn er gleiche nicht dem himmlischen Körper, denn dieser Körper sei leicht, fein, ohne Gewicht, unfühlbar, nur allein vom Gesichte fassbar, wie die geistigen Dinge von der Vernunft erfasst werden, das Feine also, was der Sinn des Ge-

sichts erfasse, gehöre zu den seelischen Substanzen, und das Feine, was von der Hervorbringung des Schöpfers erfasst werde, [310] seien die Spuren, welche bei der Vernunft vorhanden seien. Sie führen ferner an, dass die Seele nur Macht über das habe, was ihr der Schöpfer zu thun Freiheit gebe, und wenn er sie fessele, so habe sie keine Macht, wie das Thier, welches, wenn sein Führer, nemlich der Mensch, ihm Freiheit gebe, Macht über Alles habe, wonach es verlange und wohin es sich bewege, wenn er es aber fessele, nicht im Stande sei, es zu können. Sie führen ferner an, dass der Schmutz der Seele und die Befleckungen des Körpers dem Menschen nur von Seiten der Theile inhäriren, die Reinigung aber und Säuberung von Seiten der Allheit kommen; denn wenn die Theilseele sich von der Allseele und die Theilvernunft von der Allvernunft getrennt habe, verdichte sie sich und komme in das Bereich des Leibes, so oft sie nemlich herabsteige, vereinige sie sich mit dem Leibe aus dem Bereiche des Wassers und der Erde, welche beide schwer und nach unten gehend seien, so oft sich aber die Theilseele mit der Allseele und die Theilvernunft mit der Allvernunft vereinige, steige sie nach oben, denn sie vereinigen sich mit dem Körper aus dem Bereiche des Feuers und der Luft, welche beide fein und nach oben steigend seien; diese beiden Leiber seien zusammengesetzt und jeder von ihnen bestehe aus zwei Substanzen, und die Verbindung dieser beiden Leiber mache die Vereinigung zu *einem* Dinge für den Gesichtssinn nothwendig; für die inneren Sinne aber und für die Vernunft sei es nicht *ein* Ding, sondern der Körper sei in dieser Welt in dem Leibe enthalten, weil er mehr geistiger Natur sei, und weil diese Welt ihm nicht gleichartig und verwandt sei, der Leib aber dieser Welt gleichartig und verwandt sei; es trete also der Leib mehr hervor als der Körper wegen der Verwandtschaft mit dieser Welt und seiner Zusammensetzung, und der Körper sei in dem Leibe enthalten, weil diese Welt ihm nicht gleichartig und nicht verwandt sei; in jener Welt

aber trete der Körper vor dem Leibe hervor, denn jene Welt sei die Welt des Körpers, weil sie ihm verwandt und gleichartig sei, und es sei der feine Theil des Leibes, welcher von dem feinen mit dem Feuer und der Luft gleichartigen Theile des Wassers und der Erde stamme, in dem Körper enthalten, wie der Körper in dieser Welt in dem Leibe enthalten war; wenn es sich aber mit dem, was sie angeben, so verhält, so ist jener Körper fortdauernd, fortbestehend, ist für ihn das Vergehen und Aufhören nicht zulässig und seine Wonne, [311] deren die Seelen und Vernunftexistenzen nicht überdrüssig werden, dauernd, und erlischt nicht jene Freude und Annehmlichkeit. Sie führen als Ueberlieferung von ihrem Lehrer Platon an: weil das Eine keinen Anfang hat, ist es das Ende für alles Endliche, und das Eine habe kein Ende, weil es keinen Anfang habe, nicht habe es keinen Anfang, weil es kein Ende habe; und er habe gesagt: es geziemt dem Manne, jeden Tag auf sein Antlitz im Spiegel zu schauen, und wenn es hässlich sei, nichts Hässliches zu thun, um nicht zweierlei Hässliches zu verbinden, wenn es aber schön sei, es nicht durch Hässliches zu verunstalten. Ferner: du wirst unter den Menschen nur zweierlei Leute finden, entweder solche, welche sich in sich selbst zurücksetzen, die aber ihr Glück voranstellt, oder solche, welche sich in sich selbst voranstellen, welche aber ihr Zeitalter zurücksetzt; sei aber damit, worin du dich befindest, freiwillig zufrieden, sonst möchtest du gezwungen zufrieden sein.

Zweiter Abschnitt.

Die Philosophen, welche der Zeit nach später sind und von den Früheren in der Ansicht abweichen.

Diese sind Aristoteles und diejenigen, welche seiner Ansicht folgen, als da sind Alexander der *Grieche*, der griechische Lehrer, Diogenes der *Cyniker* und Andere. Sie Alle theilen die Ansicht des Aristoteles in den Fragpunkten, worin er von den *Ael-*

teren sich getrennt hat; wir wollen aber von seinen Ansichten dasjenige anführen, was mit unserem Zwecke zusammenhängt in Betreff der Fragpunkte, worüber die Früheren Bestimmungen gegeben haben und worin die Späteren von ihnen abweichen. Wir werden sie in *sechzehn* Fragpunkte zusammenfassen.

Erstes Kapitel.
Ansicht des Aristoteles.

Er war der Sohn des Nikomachus aus Stagira und er ist der allgemein bekannte Obenanstehende, nach ihrer Meinung der erste Lehrer und der Philosoph schlechthin. Er wurde geboren im ersten Jahre der Regierung des Ardaschîr Ibn Dara (Artaxerxes), und nachdem er siebzehn Jahre alt geworden war, übergab ihn sein Vater an Platon, bei welchem er länger als zwanzig Jahre blieb. Den *ersten Lehrer* nannte man ihn deswegen, weil er für die *logischen Lehrsätze* den Grund gelegt, ihnen das Bestehen gegeben und sie so bestimmt hat, wie der Begründer der Grammatik und der Begründer der Metrik diese bestimmt haben; denn die Beziehung der Logik zu den Begriffen, welche im Geiste vorhanden sind, ist dieselbe als die Beziehung der Grammatik zur Rede und der Metrik zur Poësie. Er begründete nemlich die *Logik* nicht in dem Sinne, dass vor ihm die Begriffe in der Logik gar nicht vorhanden gewesen wären und er sie aufgestellt hätte, sondern in dem Sinne, dass er ein Werkzeug von dem Stoffe aussonderte und es als eine Anleitung für die Geister der Lernenden hinstellte, so dass es für sie gleichsam eine Waage bildet, [312] an welche sie sich bei der Aehnlichkeit des Richtigen mit dem Unrichtigen und des Wahren mit dem Falschen wenden; nur hat er die Sache in allgemeiner Zusammenfassung behandelt, wie es die Art derer ist, welche etwas anlegen, und haben die Nachfolger dieselbe nach Art der Kommentatoren im Einzelnen genauer durchgeführt,

aber er ist vorausgegangen und auf ihn kommt der Vorzug der Grundlegung. Seine Werke über *Physik*, *Metaphysik* und *Ethik* sind bekannt und es giebt zahlreiche Kommentare dazu; wir haben bei der Ueberlieferung seiner Lehre den Kommentar des Themistius gewählt, auf welchen der Erste der Späteren und ihr Haupt Abu 'Ali Ibn Sina (Avicenna) gefusst hat, und wir haben aus seinem Systeme der Metaphysik bestimmte Punkte angegeben, indem wir den übrigen Theil seiner Meinungen bei den verschiedenen Fragpunkten für die Ueberlieferung der *Späteren* gelassen haben, da sie von ihm in keiner Ansicht abweichen und ihm in keiner Bestimmung widersprechen, wie wenn sie seiner Auktorität allein folgen und sich ihm gänzlich überliefert haben, und dasjenige, wohin ihre (eigene) Meinung neigt, nichts von Bedeutung ist. .

Der *erste* Punkt handelt über die Annahme eines *Nothwendig-Existirenden*, welches das erste *Bewegende* ist. Er sagt in der Schrift Aitiologie *) von (lib.) λ an, dass von der *Substanz* in dreifacher Weise ausgesagt werde, zwei *natürlichen* und einer *unbewegten*. Er sagt: wir finden, dass die bewegten Existenzen verschiedene Beziehungen und Positionen haben, aber *jedes Bewegte* hat nothwendigerweise ein *Bewegendes*; wenn nun das Bewegende bewegt ist, so entsteht eine fortlaufende Kette dieser Behauptung und sie kommt zu keinem Schluss, wenn das aber nicht der Fall ist, so bildet den Ruhepunkt ein *Bewegendes*, welches *nicht bewegt* ist, und es ist unmöglich, dass in ihm etwas *der Möglichkeit nach* (κατὰ δύναμιν) vorhanden sei, denn es würde eines Anderen bedürfen, es aus dem Zustande der Möglichkeit zum Zustande *der Wirklichkeit nach* (κατ' ἐνέργειαν) überzuführen, das wirkliche Thun würde also dem, was der Möglichkeit nach da ist, vorangehen. Jedes *Mögliche* in Betreff seiner Existenz hat in seiner Natur einen Be-

---

*) Metaphys. XI; vgl. die Anmerkung.

griff der Möglichkeit nach, d. i. die Möglichkeit und die Zulässigkeit, und bedarf also eines Nothwendigen, wodurch es nothwendig wird, und in gleicher Weise bedarf jedes Bewegte eines Bewegenden; das durch sein Wesen *Nothwendig-Existirende* also ist ein Wesen, dessen Existenz nicht durch die Existenz eines Anderen gegeben ist, jedes (*Wirklich*)-*Existirende* hat eine Existenz, welche der Wirklichkeit nach von ihr (der Existenz eines Anderen) gegeben ist, und das *Mögliche* in Betreff der Existenz hat in sich selbst und seinem Wesen die Möglichkeit, und das ist der Fall, wenn du es ohne Bedingung nimmst; wenn du es aber mit der Bedingung seiner *Ursache* nimmst, so ist es (wirklich)-existirend, und wenn du es mit der Bedingung seiner *Nicht-Ursache* nimmst, so ist es unmöglich.

Der *zweite* Punkt handelt darüber, dass das *Nothwendig-Existirende Eines* sei. Aristoteles unternimmt es klar zu machen, dass das erste Princip *Eines* sei, insofern die Welt *eine* sei, und er sagt, die Vielheit nach [313] der Zufälligkeit in der Begriffsbestimmung sei nicht Vielheit des Grundstoffes, und das, was durch die erste Wesenheit (Dass-sein) da ist, habe keinen Grundstoff, denn es sei vollkommen, der Wirklichkeit nach bestehend, die Möglichkeit nicht in sich enthaltend; das erste Bewegende sei also *eines* dem Ausdrucke und der Zahl nach, d. i. dem Namen und dem Wesen nach. Er sagt: das Bewegende der Welt ist eines, denn die Welt ist eine. Dieses hat Themistius überliefert, und es unternehmen die Vertheidiger seiner Lehre, es klar zu machen, dass das erste Princip *eines* sei, sofern es das seinem Wesen nach Nothwendig-Existirende sei. Er sagt: wenn es *Vieles* wäre, so würde das Nothwendig-Existirende sich und Anderes in übereinstimmender Weise enthalten, so dass es beides dem Genus nach umfasste, und Eines vom Anderen der Art nach unterschieden wäre, sein Wesen würde also aus Genus und Unterschied (der Art) zusammengesetzt sein, mithin die Theile des Zusammengesetzten dem Zusammengesetzten vorhergehen

und zwar dem Wesen nach vorhergehen, so dass es nicht nothwendig durch sein Wesen wäre; wenn es aber nicht an sich selbst das seinem Wesen nach Nothwendig-Existirende ist, nicht durch etwas anderes, sondern durch eine Sache ausser seinem Selbst da ist, so ist das Nothwendig-Existirende durch diese Sache ausser ihm da, also nicht nothwendig durch sein Wesen und das ist ein Widerspruch.

Der *dritte* Punkt handelt darüber, dass das seinem Wesen nach Nothwendig-Existirende *Denken* (Vernunft, عقل) *seinem Wesen nach* sei und *Denkendes* und *Gedachtes seinem Wesen nach*, sei es gedacht von einem Anderen-als-es oder sei es nicht gedacht; dass es Denken sei (habe seinen Grund darin), weil es getrennt von der Materie (*abstrakt*), frei von dem mit der Materie Zusammenhängenden sei, so dass sein Wesen nicht vor seinem Wesen verborgen sei, und dass es Denken seinem Wesen nach sei (habe seinen Grund darin), weil es *abstrakt* seinem Wesen nach sei, und dass es Gedachtes seinem Wesen nach sei, weil es nicht verborgen vor seinem Wesen durch sein Wesen oder durch ein Anderes-als-es sei. Er sagt: das Erste denkt sein Wesen, dann denkt es von seinem Wesen aus jedes Ding, so dass es die denkende Welt (Vernunftwelt) mit einem Male denkt, ohne Ortsveränderung und Zurückgehen von einem Gedachten zum Anderen nöthig zu haben, und es denkt die Dinge nicht unter der Form, dass es ausserhalb seiner seiende Gegenstände sind, so dass es sie daher dächte, wie unsere Lage bei den durch die Sinne wahrnehmbaren Dingen ist, sondern es denkt sie von seinem Wesen aus, und es ist nicht ein Denkendes und Denken deswegen, weil die gedachten Dinge existiren, so dass ihre Existenz es als Denken gesetzt hätte, sondern die Sache ist umgekehrt, nemlich sein Denken der Dinge setzt sie als existirende; für das Erste nemlich giebt es Nichts, was es vollkommen macht, sondern es ist das Vollkommene seinem Wesen nach, dasjenige, welches das Andere-als-es vollkommen macht, und seine

Existenz empfängt von keiner (anderen) Existenz etwas dazu in Betreff der Vollkommenheit, und auch, wenn es Denken der Dinge [314] von den Dingen her wäre, würde ihre Existenz seiner Existenz vorangegangen sein, und seine Substanz in sich selbst, in seiner Stellung und seiner eigenthümlichen Natur (darin) bestehen, die Gedanken der Dinge aufzunehmen, dass es also in seiner eigenthümlichen Natur *der Möglichkeit nach* da wäre, insofern es durch das vervollkommnet werde, was ausserhalb seiner dasei, so dass zu sagen wäre, wenn nicht das wäre, was ausserhalb seiner daist, würde es nicht diesen Begriff haben und würde der *Mangel* daran in ihm vorhanden sein, so dass es dasjenige wäre, welchem in der eigenthümlichen Natur seiner selbst und in Rücksicht seiner selbst ohne Beziehung auf Anderes (eignet), der Gedanken (der Dinge) zu ermangeln, und von Seiten seines (wirklichen) Zustandes (eignet), dieselben zu haben, dass es also in Rücksicht seiner selbst die Möglichkeit und das *Der-Möglichkeit-nach-Sein* in sich enthalte; wenn wir aber annehmen, dass es (das Nothwendig-Existirende) nicht aufgehört habe und nicht aufhören werde *der Wirklichkeit nach* zu existiren, so ist es nothwendig, dass ihm die vollkommenste und vorzüglichste Sache von Seiten seines Wesens, nicht von Seiten eines Anderen zukomme. Er sagt: wenn es sein Wesen denkt, so denkt es, was demselben seinem (des Wesens) Wesen nach der Wirklichkeit nach inhärirt, und denkt sein (eigenes) Sein als Princip und denkt Alles, was davon ausgeht, der Ordnung des Ausgehens von ihm gemäss, denn sonst würde es sein Wesen nicht in seinem (ganzen) inneren Wesen denken. Er sagt: wenn es nicht der Wirklichkeit nach denkt, so hat es die herrlichste Sache nicht, und es ist das mangelhafte Sein in Betreff seiner Vollkommenheit, so dass sein Zustand gleich dem Zustand des *Schlafenden* ist, und wenn es die Dinge von den Dingen aus denkt, so würden die Dinge ihm vorangehend sein, um durch dasjenige, was sein Wesen denkt, angeordnet zu werden, und wenn es

die Dinge von seinem Wesen aus denkt, so ist es das Vorgesetzte, das Erstrebte. Er drückt sich aber zu demselben Zwecke noch auf eine andere Weise aus, welche demselben Begriffe naheführt; er sagt, wenn seine Substanz das Denken sei, und es (überhaupt) denke, so denke es entweder sein Wesen oder ein Anderes-als-es, und wenn es ein anderes Ding denke, so sei es in der Bestimmung seines Wesens nicht ohne Beziehung zu dem, was es denke; ob denn aber für dieses in sich selbst Genughabende, was Vorzug und verwandte Majestät betrifft, weil es denke, dadurch dass einer der Zustände der sei, dass es denke, ein grösserer Vorzug dasei, als dass es nicht denke, während doch dadurch, dass es nicht denke ein grösserer Vorzug für es dasei, als dass es denke? Denn der zweite Theil sei nicht möglich, nemlich dass es die andere Sache denke, sei vorzüglicher als dasjenige, was es in seinem Wesen habe, sofern in seinem Wesen etwas sei, was ihm inhärire, dass es denke, *so dass* sein Vorzug und seine Vollkommenheit durch *Anderes-als-es* entstehe; und das sei eine Absurdität.

Der *vierte* Punkt handelt darüber, dass das Nothwendig-Existirende, dadurch dass es hervorbringe oder denke, keine Veränderung und Einwirkung von Anderem-als-es treffe. Er sagt: der Schöpfer ist gewaltig erhaben in Betreff der Rangstufe, keines Anderen [315] bedürfend und keine Veränderung auf Grund von einem Anderen erleidend, sei die Veränderung eine *zeitliche* oder sei es eine Veränderung dadurch, dass sein Wesen von einem Anderen einen Eindruck aufnimmt, wenn er auch fortbestehend in der Zeit sei; es ist aber unzulässig für ihn, dass er verändert werde, in welcher Art es auch immer sei, da die Veränderung seiner nur zum Schlechteren, nicht zum Besseren stattfinden kann, weil jede Stufe ausser seiner Stufe unter seiner Stufe ist, und Alles, was ihm zuertheilt wird und wodurch er beschrieben wird, sein eigentliches Selbst nicht erreicht, und es auch etwas der Bewegung Verwandtes, eine Eigenthümlichkeit ist, dass sie nacheinander zeitlich ist. Das ist

der Sinn seines Ausspruches, dass die Veränderung zu dem führt, was schlecht ist. Es wurde gegen seine Auseinandersetzung die Konsequenz gezogen, dass, wenn das erste Denken immerfort sein Wesen denke, es müde und erschöpft und verändert werde und Einwirkung erleide. Themistius hat darauf geantwortet, dass es keineswegs müde werde, weil es sein Wesen denke, und gleichwie es nicht müde werde, sein Wesen zu lieben, so werde es nicht müde, sein Wesen zu denken. Es sagt Abu ʾAli Ibn Sîna: es ist nicht die Ursache, dass es seinem Wesen nach denkt oder seinem Wesen nach liebt, sondern weil es mit Nichts in der Substanz des Denkenden im Gegensatze steht, denn die Ermüdung ist eine Verletzung, welche auf Grund eines Herausgehens aus der Natur eintritt, und das geschieht nur, wenn die der Reihe nach erfolgenden Bewegungen dem Ziele der Natur entgegengesetzt sind, in dem durchaus übereinstimmenden und durchweg angenehmen Dinge aber giebt es in keiner Weise einen Gegensatz, es ist also nicht nothwendig, dass seine Wiederholung ermüdend ist.

Der *fünfte* Punkt handelt darüber, dass das Nothwendig-Existirende *lebendig* durch sein Wesen, *fortdauernd* durch sein Wesen sei, d. h. vollkommen darin sei, dass es der Wirklichkeit nach alle Dinge wahrnehme und gebietend in alle Dinge eindringe. Er sagte, das *Leben*, welches wir hätten, sei verbunden mit niedriger Wahrnehmung und niedriger Bewegung, worauf aber dort durch den Ausdruck *Leben* hingewiesen werde, das bestehe in dem Dasein des der Wirklichkeit nach vollkommenen Denkens, von dessen Wesen alle Dinge gedacht würden, und es dauere in Ewigkeit und sei anfanglos; es (das Nothwendig-Existirende) sei also lebendig durch sein Wesen, fortdauernd durch sein Wesen, allwissend durch sein Wesen, und alle seine Attribute kämen nur auf das zurück, was wir angegeben haben, dass es in seinem Wesen ohne Vielheit und ohne Veränderung sei.

Der *sechste* Punkt handelt darüber, dass von dem *Einen* nur *Eines* ausgehe. Er sagt: das erste Ausgehende ist die *thätige Vernunft* (*νοῦς ποιητικός*); wenn nämlich die Bewegungen viele sind und jedes Bewegte ein Bewegendes hat, [316] so ist es nothwendig, dass eine Zahl der Bewegenden nach Maassgabe der Zahl der Bewegten da ist, wenn also die Bewegten und die Bewegenden von ihm herstammten nicht nach einer ersten und zweiten, sondern nach *einer* Gesammtanordnung, so würden die Beziehungen seines Wesens zu den einzelnen Bewegenden und den einzelnen Bewegten vielfache sein, mithin sein Wesen vielfach sein. Wir haben aber schon den Beweis dafür gegeben, dass es Eines in jeder Beziehung sei und dass von dem Einen in jeder Beziehung nur Eines ausgehe, nemlich die *thätige Vernunft*; und sie hat in ihrem Wesen und in Rücksicht auf ihr Wesen die *Möglichkeit* der Existenz und in Rücksicht auf ihre Ursache die *Nothwendigkeit* der Existenz, so dass ihr Wesen in Beziehung auf ihre Ursache nicht mehrfach ist, von ihr aber *zwei* Dinge ausgehen, dann die Mehrheit in den Ursachen zunimmt, also die Verursachten viele werden, Alles aber von ihr herstammt.

Der *siebente* Punkt handelt von der Zahl der (*selbstständigen*) *immateriellen Existenzen*. Er sagt: wenn die Zahl der Bewegten nach der Zahl der Bewegenden angeordnet ist, so sind die *immateriellen Substanzen* vielfach nach einer ersten und zweiten Anordnung, so dass jeder bewegte (Kreis) Gang ein immaterielles, an Kraft unbegränztes Bewegendes hat, welches bewegt, wie das Gewünschte und das Erstrebte bewegt, und ein anderes in der Bewegung wirkendes Bewegendes, so dass es eine Form für den himmlischen Körper ist; das erste ist eine *immaterielle Intelligenz*, das zweite eine *darinnen wirkende Seele*; die immateriellen Bewegenden bewegen also in der Weise, dass sie gewünscht, erstrebt sind, und die darinnen wirkenden Bewegenden bewegen in der Weise, dass sie die Wünschenden, Erstrebenden sind; dann wird die Zahl der Bewegenden aus der Zahl

nehmen, und zu welcher dann die Ausdehnungen kommen, und keinen Körper, welcher von jenen Qualitäten entblösst ist und zu welchem sie dann hinzukommen; das ist nur der Fall in unserer Spekulation über das, was der Natur nach vorhergeht [318] und in der Vorstellung und der Vernunft einfacher ist. Dann nahm er eine *fünfte Natur* ausser diesen Naturen an, welche das Entstehen und das Vergehen nicht in sich aufnimmt und welche die Verwandelung und die Veränderung nicht trifft, das ist die *Natur des Himmels*; er meint unter diesem Fünften aber nicht eine Natur von dem Genus dieser Naturen, sondern die Meinung dabei ist, dass die Naturen derselben ausser dieser seien; dann beständen sie in Zusammensetzungen, wobei jede besondere Zusammensetzung eine besondere Natur habe, und durch eine besondere Bewegung bewegt werde, und jedes Bewegte habe ein darinnen wirkendes Bewegendes und ein immaterielles Bewegendes und die Bewegten seien vernunftbegabte Wesen und das Animalische und die Vernünftigkeit käme ihnen in anderem Sinne zu, und das träfe nur sie und den Menschen in Gemeinschaft; und so sei die ganze Welt höhere und niedere nach *einer* Ordnung eingerichtet und es werde die Ordnung in dem Ganzen erhalten durch die Sorge des *ersten Princips* nach der schönsten Einrichtung und dem festesten Bestehen, hingewandt zum Guten, und die Einrichtung aller Existenzen sei in der Natur eines Jeden für jede einzelne Art, nicht nach einer gleichen Einrichtung gemacht, der Zustand der wilden Thiere sei also nicht gleich dem Zustande der Vögel und ihr Zustand nicht gleich dem Zustande der Pflanzen und der Zustand der Pflanzen nicht gleich dem Zustande der Thiere und doch sei ungeachtet dieser Abweichung Eines vom Anderen nicht abgeschnitten, insofern Eines vom Anderen nicht abstamme, aber dabei ungeachtet der Verschiedenheit eine Verbindung und ein das All verknüpfender Zusammenhang stattfinde, welcher das All mit der *ersten Wurzel* verbinde, welches das *Princip* ist, weil es die Güte und Ordnung

Nothwendig-Existirenden) ausgeht. Er sagt: wir haben schon gezeigt, dass die Substanz auf dreierlei Weise ist, zwei natürliche und als ein Unbewegtes, und wir haben auch die Meinung über das Eine Unbewegte weiter erklärt, die beiden *natürlichen* (Weisen) sind die *Materie* und die *Form*, oder der *Grundstoff* und die *Form*; beide sind Princip der natürlichen Körper, der *Mangel* aber wird zu den Principen durch das *Accidenz* nicht durch das *Wesen* gezählt; die Materie nun ist eine die Form aufnehmende Substanz und die Form bedeutet das, was mit der Materie vereinigt wird, so dass dadurch eine Art entsteht, wie der konstituirende Theil für sie, nicht wie das in ihr ruhende Accidenz, der Mangel aber ist das, was der Form gegenübersteht, denn so lange wir uns vorstellen, dass die Form nicht da ist, ist in der Materie nothwendig der Mangel der Form, und der Mangel im Allgemeinen steht gegenüber der Form im Allgemeinen und der besondere Mangel steht gegenüber der besonderen Form. Er sagt: die erste Form, welche zuerst zu der Materie hinzukommt, sind die drei *Ausdehnungen* (des Raumes), so dass ein Körper entsteht, der *Länge*, *Breite* und *Tiefe* hat, und das ist die *zweite Materie*, aber kein Wesen von Qualität; dann kommen zu ihr die vier *Qualitäten*, welches die *Wärme* und die *Kälte*, die beiden thätigen (Qualitäten), und die *Nässe* und die *Trockenheit*, die beiden passiven (Qualitäten) sind, so dass die vier *Urstoffe* und *Elemente* entstehen, nemlich das *Feuer*, die *Luft*, das *Wasser* und die *Erde* und das ist die *dritte Materie*; dann werden daraus die *zusammengesetzten* Dinge, zu welchen die *Accidenzen*, das *Entstehen* und das *Vergehen* kommt, und Eines von ihnen wird die Materie des Anderen. Er sagt: wir stellen diese Reihenfolge nur in der Vernunft und der Vorstellung als etwas Besonderes ausser der sinnlichen Wahrnehmung hin, die Materie nemlich ist unserer Ansicht nach niemals von der Form entblösst gewesen, und wir nehmen in der Wirklichkeit keine Substanz im Allgemeinen an, welche bereit ist, die Ausdehnungen anzu-

nehmen, und zu welcher dann die Ausdehnungen kommen, und keinen Körper, welcher von jenen Qualitäten entblösst ist und zu welchem sie dann hinzukommen; das ist nur der Fall in unserer Spekulation über das, was der Natur nach vorhergeht [318] und in der Vorstellung und der Vernunft einfacher ist. Dann nahm er eine *fünfte Natur* ausser diesen Naturen an, welche das Entstehen und das Vergehen nicht in sich aufnimmt und welche die Verwandelung und die Veränderung nicht trifft, das ist die *Natur des Himmels*; er meint unter diesem Fünften aber nicht eine Natur von dem Genus dieser Naturen, sondern die Meinung dabei ist, dass die Naturen derselben ausser dieser seien; dann beständen sie in Zusammensetzungen, wobei jede besondere Zusammensetzung eine besondere Natur habe, und durch eine besondere Bewegung bewegt werde, und jedes Bewegte habe ein darinnen wirkendes Bewegendes und ein immaterielles Bewegendes und die Bewegten seien vernunftbegabte Wesen und das Animalische und die Vernünftigkeit käme ihnen in anderem Sinne zu, und das träfe nur sie und den Menschen in Gemeinschaft; und so sei die ganze Welt höhere und niedere nach *einer* Ordnung eingerichtet und es werde die Ordnung in dem Ganzen erhalten durch die Sorge des *ersten Princips* nach der schönsten Einrichtung und dem festesten Bestehen, hingewandt zum Guten, und die Einrichtung aller Existenzen sei in der Natur eines Jeden für jede einzelne Art, nicht nach einer gleichen Einrichtung gemacht, der Zustand der wilden Thiere sei also nicht gleich dem Zustande der Vögel und ihr Zustand nicht gleich dem Zustande der Pflanzen und der Zustand der Pflanzen nicht gleich dem Zustande der Thiere und doch sei ungeachtet dieser Abweichung Eines vom Anderen nicht abgeschnitten, insofern Eines vom Anderen nicht abstamme, aber dabei ungeachtet der Verschiedenheit eine Verbindung und ein das All verknüpfender Zusammenhang stattfinde, welcher das All mit der *ersten Wurzel* verbinde, welches das *Princip* ist, weil es die Güte und Ordnung

in der Wirklichkeit in der Weise zuertheilt, welche es in der Natur des Alls möglich macht, dass es darnach angeordnet werde. Er sagt: die Anordnung der Natur in dem All ist gleich der Anordnung Einer Herberge mit (verschiedenen) Herren, Freien, Sklaven, Hausvieh und wilden Thieren; der Besitzer der Herberge hat sie allesammt unter sich und ordnet für einen Jeden von ihnen einen besonderen Ort an und theilt ihm besondere Arbeit zu, er überlässt es ihnen nicht zu thun, was sie wollen und was ihnen gefällt, denn das würde zur Verwirrung der Ordnung führen; aber wenn sie auch in ihren Rangstufen verschieden und Einer vom Anderen durch ihre Gestalt und Figur abweichend sind, so haben sie doch die Beziehung auf Ein Princip, hängen von seiner Meinung und seinem Befehle ab, bewegen sich unter seiner Bestimmung und Anordnung; in gleicher Weise nun verläuft der Zustand in der Welt [319] dadurch, dass daselbst zuerst einzelne, vorangehende Theile mit besonderen Handlungen sind, nemlich die Himmel und ihre Beweger und ihre Leiter und was vor ihnen von der wirkenden Vernunft da ist, und zusammengesetzte, nachfolgende Theile, deren meiste Angelegenheiten nach dem mit der Natur und dem Willen gemischten Zufalle und nach der mit dem freien Willen verbundenen Nothwendigkeit verlaufen; das Ganze steht dann mit der Sorge des höchsten Schöpfers in Beziehung.

Der *zehnte* Punkt handelt darüber, dass die Ordnung in dem All dem *Guten* zugewandt ist und das *Schlechte* in die Bestimmung durch das *Accidenz* fällt. Er sagt: nachdem die göttliche Weisheit die Ordnung der Welt nach der besten Bestimmung und dem besten Wissen festgesetzt hatte, — nicht wegen eines Wollens oder Verlangens nach einer Sache in dem Niedrigen, so dass zu sagen wäre, es hat die Vernunft nur ein Aehnliches hervorgebracht wegen eines Vorsatzes in dem Niedrigen, um ein Aehnliches als Geschenk auf das Niedrige herabströmen zu lassen, sondern einer höheren Sache wegen als dieses, nemlich dass ihr Wesen das, was sie her-

vorgebracht hat, um ihres Wesens willen hervorgebracht hat, nicht einer Ursache und eines Vorsatzes wegen; — so traten die existirenden Dinge wie die Konsequenzen und Folgen in die Existenz, dann wandten sie sich zum Guten hin, weil sie von der Wurzel des Guten herstammen und der Sammelpunkt in jeder Lage nach einer Spitze hin liegt; dann tritt zuweilen Schlechtes und Verderben ein wegen Kollisionen in den niederen Ursachen, nicht in den höheren, welche alle gute sind; z. B. der Regen, welcher nur zum Guten und zur Ordnung für die Welt geschaffen ist, obwohl es sich trifft, dass durch ihn ein altes Haus zerstört wird; das tritt dann ein durch das Accidenz nicht durch das Wesen und dadurch, dass kein *partielles* Schlechtes in der Welt eintritt, von dem nicht die Weisheit bestimmt, dass es als *universelles* Gutes befunden werde, denn Mangel des Regens ganz und gar ist ein *universelles* Schlechtes, die Zerstörung eines alten Hauses aber (nur) ein *partielles* Schlechtes, und die Welt steht unter der *universellen*, nicht der *partiellen* Ordnung, das Schlechte fällt dann also in die Bestimmung durch das Accidenz. Er sagt, die *Materie* habe die *Form* nach verschiedenen Stufen und Standpunkten angenommen, ein jeder Standpunkt habe nur das, was er vermöge, in sich selbst, denn es sei nicht in dem *höchsten* Zuertheilen ein Zurückhalten von Einem und ein Hinneigen zum Anderen, was also die oberste Stufe betreffe, so sei ihr Vermögen auf das Vorzüglichste gerichtet, die zweite (Stufe sei) darunter und dasjenige, was unserer Meinung nach zu den Elementen gehöre, sei unter Allem; jede Wesenheit nemlich von den Wesenheiten dieser Dinge vermöge nur das, was dieselbe annehmen könne von dem Zuertheilen auf die Weise, welche ihm zuträglich sei, [320] und deswegen treten die Gebrechen und Missbildungen in den Körpern in Gemässheit dessen ein, was eine nothwendige Konsequenz von Seiten der Form der mangelhaften Materie sei, welche die Form nicht nach ihrer ersten und zweiten Vollkommenheit aufnehme. Er sagt: wenn wir nicht den Ver-

lauf der Dinge auf diesem Wege annehmen, so treibt uns die Nothwendigkeit dahin, in die Absurditäten zu verfallen, worin vor uns die *Dualisten* und Andere verfallen sind.

Der *elfte* Punkt handelt darüber, dass die Bewegungen *ewig* seien und die entstehenden Dinge kein Aufhören (nach vorwärts) haben. Er sagt: das Ausgehen des (wirklichen) Thuns von dem ersten Wahren ist nicht *der Zeit nach*, sondern allein in *Rücksicht auf das Wesen* später, und dem Thun geht nicht der *Mangel* voran, sondern ihm geht lediglich das Wesen des Thuenden voran; da aber die *Alten* das *Darübersein* ausdrücken wollten, so nahmen sie aus Bedürftigkeit den Ausdruck *Frühersein*, das Frühersein schliesst aber im Ausdrucke die Zeit ein, und in gleicher Weise in der Meinung bei den (im Denken) Ungeübten, und ihre Ausdrücke erwecken den Verdacht, dass das Thun des wahren Ersten ein zeitliches Thun und sein Vorangehen ein zeitliches Vorangehen sei. Er sagt: wir nehmen an, dass die Bewegungen eines Bewegers bedürfen, der unbewegt ist; dann sagen wir: es giebt nur zwei Fälle, entweder, dass die Bewegungen ohne Aufhören (nach vorwärts) sind, oder dass sie entstanden sind, nachdem sie nicht dawaren; es ist nun das Bewegende für sie ein *der Wirklichkeit nach* (*κατ' ἐνέργειαν*) Existirendes, Machthabendes, welches ein Zurückhaltendes nicht davon zurückhält, dass es von *ihm* her geschehe, und es entsteht kein Entstehendes in irgend einem Zustande von dem, was *es* entstehen lässt, um *es* anzureizen oder zum (wirklichen) Thun zu bringen, da Alles, was entsteht, nur von *ihm* her entsteht und Nichts ausser *ihm* da ist, was *es* begehre oder erstrebe, und es unmöglich ist zu sagen, *es* ist nicht vermögend gewesen, dass es von *ihm* geschehe, aber vermögend (dazu) geworden, oder *es* hat nicht gewollt, aber ist wollend geworden, oder *es* hat nicht gewusst, aber ist wissend geworden, denn dieses Alles würde die *Verwandelung* nothwendig machen und nothwendig machen, dass etwas Anderes ausser *ihm* dasei,

das nemlich, welches *es* verwandele; und wenn wir sagen, dass ein Zurückhaltendes *es* zurückhalte, würde die Konsequenz sein, dass die zurückhaltende Ursache kräftiger sei, und die Verwandelung und die Veränderung von dem Zurückhaltenden her eine andere Bewegung, welche ein Bewegendes erfordere, und mit einem Worte, jede Ursache, wovon das Entstehende in der Zeit seines Entstehens nach seiner Möglichkeit in einer Zeit vor demselben und nach demselben herstammt, eine solche Ursache ist eine partielle, besondere, welche das Entstehen dieses (einzelnen) Entstehenden, welches vorher nicht gewesen ist, nothwendig macht, denn den anderen Fall angenommen, so hat der universelle Wille und die allgemeine Macht, und das allumfassende, allgemeine Wissen, nicht auf eine Zeit vor der anderen eine eigenthümliche Beziehung, [321] sondern es bezieht sich auf die gesammte Zeit in *einer* Beziehung, so dass jedes Entstehende nothwendig eine entstehende Ursache hat, aber darüber erhaben ist das *Eine Wahre*, für welches die Veränderung und die Verwandelung nicht zulässig ist: er sagt: da ein Bewegendes für die Bewegungen und ein Träger für die Bewegungen nothwendig, und da auseinander gesetzt ist, dass das Bewegende ewig ist, also die Bewegungen ewig sind, so sind auch die Bewegten ewig; und wenn man sagen wollte, dass der Träger der Bewegung, d. i. der Körper (durch die Bewegung) nicht entstanden sei, sondern von einem Ruhen her bewegt wäre, so ist es nothwendig auf die Ursache zu kommen, welche die Veränderung vom Ruhen zum Bewegen hervorbringt; und wenn wir sagen, dass dieser Körper entstanden sei, indem das Entstehen des Körpers dem Entstehen der Bewegung vorausgehe, so ist es klar, dass die Bewegung und das Bewegte und die Zeit, welche für die Bewegung hinzukommt, anfanglos, ewig sind; die Bewegungen nun sind entweder geradlinig oder kreisförmig, das Zusammenlaufen aber kommt nur der kreisförmigen zu, denn das Geradlinige wird abgeschnitten; das Zusammenlaufen nemlich ist eine für die anfanglosen

Dinge nothwendige Sache, denn das, was ruht, ist nicht anfanglos, und die Zeit läuft zusammen, denn es ist nicht möglich, dass sie von solchem Abschneiden verstümmelt sei, es ist deswegen nothwendig, dass die Bewegung zusammenlaufend sei, und ist die kreisförmige allein die zusammenlaufende, so ist es nothwendig, dass sie anfanglos sei, und es ist also nothwendig, dass das Bewegende dieser kreisförmigen Bewegung auch anfanglos sei, da das Geringere nicht Ursache für das Vorzüglichere ist und kein Vortheil bei ruhenden, unbewegten Bewegenden gleich den *platonischen Formen* ist, so dass es ungeziemend ist, diese Natur ohne (wirkliches) Thun zu setzen, so dass sie müssig und unmächtig sei zu bewegen und zu verändern.

Der *zwölfte* Punkt handelt über die Beschaffenheit der Zusammensetznng der *Elemente.* Porphyrius berichtet von ihm, dass er gesagt habe: das Thun jedes Existirenden entspricht seiner Natur, so dass das Thun desjenigen, dessen Natur einfach ist, (gleichfalls) einfach ist, das Thun Gottes also Eines, einfach, und in gleicher Weise ist sein Thun das Bringen zur Existenz, denn er ist existirend, die Substanz dagegen hat, nachdem ihre Existenz durch die Bewegung da ist, auch ihr Verbleiben durch die Bewegung, und darin liegt, dass es die Substanz nicht trifft, dass sie von Seiten ihres Wesens auf dem Standpunkte der ersten, wahren Existenz existirend ist, sondern von Seiten der Aehnlichkeit mit diesem ersten Wahren; und jede [322] Bewegung ist entweder geradelinig oder kreisförmig, die geradelinige Bewegung nun ist nothwendig begränzt, und die Substanz wird in drei Richtungen bewegt, nemlich Länge, Breite, Tiefe, in geraden Linien mit einer begränzten Bewegung, so dass dadurch ein (begränzter) Körper entsteht, für welchen es übrig bleibt, dass er in Kreisform auf die Weise bewegt wird, wobei eine unbegränzte Bewegung möglich ist und er (der Körper) in keinem Zeitmomente ruht, es sei denn, dass es unmöglich ist, dass er ganz und gar in einer Bewegung nach der Kreisform bewegt

werde; es bedarf nemlich der Kreis eines ruhenden Etwas in der Mitte von sich gleich einem Punkte, so dass die Substanz getheilt wird und ein Theil von ihr sich nach der Kreisform bewegt, d. i. der Kreis, und ein Theil von ihr in der Mitte ruht. Er sagt: jeder Körper, welcher bewegt wird, wenn er mit einem ruhenden Körper in Berührung kommt, und es liegt in der Natur desselben die Aufnahme der Einwirkung von ihm, bringt *Wärme* in demselben hervor, und wenn er warm wird, wird er fein, löst sich auf und wird trocken, so dass die Natur des *Feuers* den bewegten Kreis berührt, und der Körper, welchen das Feuer berührt, entfernt sich von dem Kreise und wird mit der Bewegung des Feuers bewegt, so dass seine Bewegung geringer ist und er nicht ganz und gar bewegt wird; ein Theil von ihm aber ist weniger warm, als die Wärme des Feuers und das ist die *Luft,* und der Körper, welchen die Luft berührt, wird nicht bewegt wegen seiner Entfernung von dem Beweger für ihn, und er ist durch seine Ruhe kalt und feucht durch die Nachbarschaft der warmen, feuchten Luft und wird deshalb ein wenig aufgelöst; der Körper in der Mitte aber, weil er in der äussersten Entfernung von dem Kreise ist und von seiner Bewegung keinen Vortheil und von ihm keine Einwirkung empfängt, ruht und ist kalt, und das ist die *Erde;* und sobald diese Körper, einer vom anderen, die Einwirkung erleiden und vermischt werden, entstehen aus ihnen zusammengesetzte Körper, nemlich die *sinnlich-wahrnehmbaren Zusammensetzungen* als da sind: die Metalle, die Pflanzen, die Thiere und der Mensch; dann wird jeder Art eine besondere Natur zu eigen, welche ein eigenthümliches Zuertheiltes erhält demgemäss, was der höchste Schöpfer bestimmt hat.

Der *dreizehnte* Punkt handelt über die oberen Erscheinungen (*Meteore*). Aristoteles sagt: dasjenige, was von den niederen Körpern zum Aether emporsteigt, theilt sich in zwei Theile, der eine ist *Rauch*, welcher durch die Wärme der Sonne und Anderes feuriger Na-

tur ist, und der zweite ist wässeriger *Dunst*, der steigt zum Aether [323] empor und es sind mit ihm *erdige* Theile verbunden, so dass sie vermittelst Wind oder Anderes verdichtet und vereinigt werden und *Nebel* oder *Wolken* entstehen, und *Kälte* mit ihnen zusammenkommt und sie zu Wasser, Schnee und Hagel zusammengepresst werden und an den Sammelpunkt des Wassers herunterfallen, weil sich die Grundstoffe, einer in den anderen verwandeln; sowie nemlich das Wasser in Luft verwandelt wird und aufsteigt, so wird die Luft in Wasser verwandelt und fällt herunter; ferner, wenn die Winde und Dämpfe inmitten der Wolken zusammentreffen und mit einem Male zurückgestossen werden, wird ein *Ton* von ihnen gehört, nemlich der *Donner*, und es bricht durch ihr Zusammenstossen und die Heftigkeit ihrer gegenseitigen Berührung *Licht* hervor, nemlich der *Blitz*; wenn von den Dämpfen das, was seiner Materie nach die ölige Substanz ist, überwiegt und sich entzündet, so entsteht eine *brennende Flamme*, nemlich die *fallenden Sterne*; zu ihnen gehört dasjenige, was in der Luft brennt und zu Stein wird und als *Eisen* und *Stein* herunterfällt, und dasjenige, was als Feuer brennt, bis ein Stossendes dasselbe herunterstösst und es als Blitz herabfällt; von den brennenden Theilen bleibt aber etwas zurück, worin es brennt, und es bleibt unter einem Sterne stehen und es kreist darin das in einem Himmelsbogen kreisende Feuer, so dass es zu einem Schwanze für denselben wird, zuweilen ist er breit und sieht aus, wie wenn er der Bart eines Sternes wäre, und zuweilen fallen Feuergestalten und ihre Lichter auf die glatte Aussenseite der Wolken, wie es auf das Spiegelglas und die glatten Wände fällt, und es erscheint dann in verschiedenen Farben nach Maassgabe der Verschiedenheit der Entfernung derselben vom Licht und ihrer Nähe, und ihrer Helle und ihrer Dunkelheit, es erscheint so der *Hof des Mondes*, der *Regenbogen*, *Sonnen*, *fallende Sterne* und die *Milchstrasse*; er führt die Ursachen jedes Einzelnen hievon in seiner Schrift an, welche bekannt ist unter

(dem Namen): die *Meteore*; (ferner in seinem Buche:) *der Himmel* und *die Welt*, und in Anderen.

Der *vierzehnte* Punkt handelt über die vernünftige, menschliche *Seele* und ihre Verbindung mit dem *Leibe*. Er sagt: die menschliche Seele ist nicht ein Körper, auch nicht eine Kraft in einem Körper, und er hat bei der Annahme derselben (verschiedene) Anhaltpunkte; dazu gehört der Beweis für die Existenz derselben durch die *willkürlichen Bewegungen*, ferner der Beweis für sie durch die *Konceptionen des Wissens*. Was den ersten betrifft, so sagt er: es ist kein Zweifel, dass das Thier sich nach verschiedenen Seiten in willkürlicher Bewegung bewegt, da, wenn seine Bewegungen der Naturnothwendigkeit unterliegende oder unfreiwillige wären, sie nach Einer Seite gerichtet und nicht im geringsten verschieden sein würden; da sie aber nach entgegengesetzten Seiten gerichtet sind, so weiss man, dass [324] seine Bewegungen willkürliche sind; obwohl nun der Mensch gleich dem Thiere frei in seinen Bewegungen ist, nur dass er sich nach vernünftigen Zuständen, welche er als Zweck jeder Sache einsieht, bewegt, mithin seine Bewegungen von ihm nicht anders als nach einem Ziele und nach Vollkommenheit ausgehen, indem er die Kenntniss über den Zweck jeder Lage hat, und die Bewegungen des Thieres auf diese Weise nicht durch seine Natur nothwendige sind, so ist es nothwendig, dass der Mensch durch eine eigenthümliche Seele ausgezeichnet sei, wie das Thier von den übrigen existirenden Dingen durch eine eigenthümliche Seele ausgezeichnet ist. In Betreff des zweiten, worauf er viel Gewicht legt, sagt er: wir zweifeln nicht, dass wir denken, und stellen uns einen rein intelligibelen Gegenstand vor, nemlich die Vorstellung von dem Menschen, dass er Mensch im Allgemeinen ist, welcher alle Individuen der Gattung umfasst, der *Träger* (das Subjekt) dieses Gedachten ist eine Substanz, welche nicht ein Körper ist, auch nicht eine Kraft in einem Körper oder eine Form für einen Körper, denn wenn sie ein Körper wäre, so müsste der Träger der gedachten Form

entweder eine ungetheilte Seite von ihm oder sein Ganzes getheilt sein. Es ist nun falsch, dass er eine ungetheilte Seite von ihm ist, denn wenn es so wäre, würde der *Träger* gleich dem *Punkte* sein, welcher keine Trennung in der Lage von der *Linie* hat, die Seite nemlich ist das Ende der Linie und das Ende hat kein zweites Ende, sonst würde die Behauptung darüber ins Unendliche fortgehen, es würden mithin die Punkte untereinander gleich sein und jeder ein Ende haben, was eine Absurdität ist. Wenn aber der Träger des Gedachten ein getheiltes Etwas von dem Körper wäre, so müsste nothwendig das Gedachte durch die Theilung seines Trägers getheilt sein, zu den gedachten Dingen gehört aber dasjenige, was durchaus nicht getheilt wird, denn dasjenige, was getheilt würde, wäre nothwendig Etwas, wie die Gestalt oder das Maass, aber die gesammte Menschheit, welche im Geiste vorgestellt wird, ist nicht wie eine Gestalt, welche die Zerstückelung in sich aufnimmt, oder wie ein Maass, welches die Eintheilung in sich aufnimmt. Es ist also einleuchtend, dass die Seele nicht ein Körper ist, auch nicht eine Kraft, auch nicht eine Form in einem Körper.

Der *funfzehnte* Punkt handelt über die Art und Weise ihrer (der Seele) Verbindung mit dem Leibe und über die Zeit ihrer Verbindung. Er sagt: wenn es richtig ist, dass sie (die Seele) kein Körper ist, so verbindet sie sich mit dem Körper nicht durch eine Verbindung, welche ein Eintauchen in denselben, auch nicht ein Einwohnen in demselben ist, sondern sie verbindet sich mit ihm (durch eine Verbindung, welche eine Leitung und ein Beherrschen (desselben) ist, und sie entsteht nur mit dem Entstehen des Körpers, nicht vor ihm und nicht nach ihm. Er sagt: wenn sie (die Seelen) nemlich vor der Existenz der Leiber existirten, würden sie durch ihr Wesen entweder vielfach oder einerlei sein; das erste ist falsch, denn das Vielfache [325] würde entweder durch die Wesenheit und die Form dasein, — wir haben aber bereits nachgewiesen, dass dieselben

in der Art übereinstimmend sind, ohne Verschiedenheit unter sich, mithin nicht vielfach und unterschieden sind — oder sie würden vielfach sein von Seiten der Beziehung auf den Stoff und die Materie, welche durch räumliche und zeitliche Verhältnisse vielfach sind; aber auch das ist eine Absurdität, denn wenn wir sie vor dem Körper als abstrakte Wesenheit bezeichnen, haben sie keine Beziehung auf eine Materie vor der anderen, deswegen, weil sie eine Wesenheit sind, worin keine Verschiedenheit ist, und wenn dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, (reine) Begriffe sind, so werden ihre Artbestimmtheiten vielfache durch die Träger, die Aufnehmenden und dasjenige, was von ihnen Einwirkung erleidet, und wenn jene abstrakt sind, so ist es absurd, dass zwischen ihnen Unterschied und Mehrfachheit stattfinde; aber bei meinem Leben! nach (der Trennung von) dem Körper verbleiben sie mehrfache, denn eine jede der Seelen wird, was das Wesen anlangt, getrennt für sich gefunden durch die Verschiedenheit ihrer materiellen Stoffe, welche dasind, und durch die Verschiedenheit der Zeiten ihres Entstehens und durch die Verschiedenheit von Formen und Fertigkeiten, welche bei der Verbindung mit dem Körper entstehen, so dass sie (die Seelen) also entstehende sind mit dem Entstehen des Körpers, welches ihn zu einer Art gleich den übrigen wesenhaften Scheidungen macht, und verbleibende nach der Trennung vom Körper mit ihm eigenthümlichen Accidenzen, welche vor ihrer Vereinigung mit dem Körper nicht als solche dawaren.

Durch diesen Beweis trennt (Aristoteles) sich sowohl von seinem Lehrer als auch von denen, welche ihm vorangingen, und es findet sich nur hie und da in seinem System solches, was darauf hinweist, dass er geglaubt hat, die Seelen existirten vor der Existenz der Körper, so dass Einige der Erklärer seines Systems seinen Ausspruch darüber darauf bezogen, dass er damit die Ueberschwänglichkeit und die der Möglichkeit nach existirenden Formen bei dem *Geber der Formen* gemeint habe,

gleichwie gesagt werde, das Feuer existire in dem Holze, der Mensch in dem Samentropfen, die Palme in dem Kerne und das Licht in der Sonne. Andere von ihnen aber nahmen denselben in seinem äusserlichen Verstande und bestimmten den Unterschied zwischen den Seelen durch ihre Eigenthümlichkeiten, indem sie sagten, jeder menschlichen Seele eigne eine Eigenthümlichkeit, woran keine andere Theil habe, so dass sie nicht mit der Art, nemlich der späteren Art, übereinstimme; Andere bestimmten den Unterschied durch die Accidenzen, welche für sie bereitet seien, und gleichwie sie von einander unterschieden seien nach der Verbindung mit dem Körper, dadurch, dass sie in dem materiellen Stoffe verschieden sind, so seien sie auch dadurch unterschieden, dass sie (später) durch die Körper, die Handthierungen und die Thaten verschieden sein würden, und dadurch dass jede Seele für eine eigenthümliche Handthierung und ein eigenthümliches Wissen vorbereitet sei, so dass *diese* [326] als wesenhafte Unterscheidungen oder als ihrer Existenz nothwendig inhärirende Accidenzen auftreten.

Der *sechzehnte* Punkt handelt über die Fortdauer der Seelen nach dem Körper und ihren glücklichen Zustand in der intelligibelen Welt. Er sagt, dass die menschlichen Seelen, wenn sie die *beiden Kräfte des Wissens und des Handelns* vollkommen erstrebt hätten, dem höchsten Gott ähnlich geworden und zu ihrer Vollendung gelangt seien, diese Aehnlichheit finde aber nur *nach* Maassgabe der Möglichkeit statt, sei es hinsichts der Anlage, sei es hinsichts der Anstrengung (bei der Ausbildung); wenn (die Seele) sich vom Körper getrennt habe, trete sie mit den geistigen Wesen in Verbindung und werde in die Reihe der seligen Engel aufgenommen und es werde für sie das Vergnügen und die Freude vollkommen, es sei nemlich nicht alles Vergnügen körperlich, sondern jenes Vergnügen sei seelisches, geistiges Vergnügen, dieses körperliche Vergnügen gehe bis zu einer Gränze und für den Vergnügten entstehe Ueberdruss, Erschlaffung, Schwäche und Mangel an Kraft, die

bestimmte Gränze zu überschreiten, im Gegensatze zu den geistigen Vergnügungen, denn sowie dieselben vermehrt würden, mehre sich auch das Verlangen, die Lust und die Liebe zu ihnen: in gleicher Weise lautet seine Behauptung über die seelischen Schmerzen, dieselben stehen nemlich dem, was wir angeführt haben, im entsprechenden Gegensatze gegenüber. Das Leben in einer anderen Welt liess er aber nur für die Seelen gelten, Auferweckung und Auferstehung (der Körper) nahm er nicht an, auch nicht eine Auflösung für die den Sinnen wahrnehmbare Struktur der Welt und ein Verfallen ihrer Ordnung, wie es die Alten angenommen haben.

Dies sind die Punkte seines Systems, welche wir von verschiedenen Stellen herausgenommen und aus dem Kommentare des Themistius und des Lehrers (as-Schaich) Abu ʾAli Ibn Sînâ, welcher ihm beistimmt und seine Lehre vertheidigt und Keinen der Alten ausser ihm anführt, erweitert haben. Wir werden die Methode des Ibn Sîna bei der Erwähnung der Philosophen des Islâm anführen, jetzt aber wollen wir Weisheitssprüche von den Gefährten des Aristoteles und denen, welche nach ihm an seinem Webestuhl gewebt haben, angeben, nicht theoretische Ansichten, weil in den Ansichten und Meinungen (in Betreff der Philosophie) kein Unterschied zwischen ihnen ist; ich habe auch Sätze und Aussprüche des weisen Aristoteles in zerstreuten Schriften gefunden und ich habe sie darnach überliefert; wenn in einigen auch Manches sich findet, was darauf hinweist, dass er eine andere Ansicht gehabt hat, als Themistius überliefert und worauf sich Ibn Sîna gestützt hat.

Ueber das *Entstehen der Welt* sagt er: bei den *prädicirten Dingen*, ich meine die einander entgegengesetzten Formen, ist nicht das Eine von Beiden von dem Anderen her, sondern es ist nothwendig, dass es *nach* dem Anderen ist, so dass Beide für die Materie auf einander folgen, es ist also klar, dass die Formen aufhören und vergehen, und wenn [327] ein Begriff vergeht, ist es nothwendig, dass er

einen Anfang hat, denn das Vergehen ist ein Aeusserstes und es ist das Eine der beiden Ränder, was darauf hinweist, dass noch eine entsprechende Seite daist, es ist also richtig, dass das Sein ein Entstandenes ist nicht von Etwas her; und dass der *Träger* für jene (Formen) nicht verhindert ist in Betreff des Wesens sie aufzunehmen und sie zu tragen, und das ist ein Wesen eines Anfangs und eines (äussersten) Endes, weist darauf hin, dass der Träger davon einen Anfang und ein Ende hat und dass er entstanden ist nicht von Etwas her, und weist auf einen Hervorbringenden hin, welcher keinen Anfang und kein Ende hat, denn das Vergehen ist ein Letztes und das Letzte ist das, was ein Erstes hat;* wenn also die Substanzen und die Formen endlos (nach beiden Seiten) wären, so wäre beider Verwandelung nicht möglich, denn die Verwandelung ist Vergehen der Form, worin sich das Ding befindet, und ein Herausgehen des Dinges aus einer Bestimmung zur anderen und aus einem Zustande zum anderen, welches das Vergehen der Qualität nothwendig macht, und die Bewegung des Verwandelten in dem Sein und dem Aufhören weist auf sein Vergehen, und das Entstehen seiner Zustände weist auf sein Anfangen, und ein partielles Anfangen weist auf den Anfang überhaupt, und es ist nothwendig, wenn Etwas in der Welt das Sein und das Aufhören aufnimmt, dass die ganze Welt es aufnimmt und einen Anfang hat, welcher das Aufhören in sich aufnimmt, und ein Letztes hat, welches in Sein verwandelt wird, so dass der Anfang und das Ende auf einen Schöpfer hinweisen. Es fragte ein *materialistischer Philosoph* den Aristoteles und sagte: wenn er (der Schöpfer) anfanglos und Nichts ausser ihm war, er dann aber die Welt hervorgebracht hat, warum hat er sie hervorgebracht? Er antwortete: warum (ist das) unmöglich für ihn? Denn warum forderst du eine Ursache, da die Ursache bei dem, wofür sie Ursache ist, von einem Verursachenden über ihm prädicirt wird, über welchem keine Ursache und welches nicht zusammengesetzt

ist, so dass sein Wesen an die Stelle der Ursachen tritt; warum also soll er daran verhindert sein? Er hat demnach was er gethan hat, gethan, weil er *gütig* ist. Es wurde gesagt: es ist aber nothwendig, dass er ein Thuender ohne Anfang ist, weil er ein Gütiger ohne Anfang ist. Er antwortete: der Sinn von *ohne Anfang* ist, dass kein Erstes daist, und *Thun* fordert ein Erstes, und die Verbindung davon, dass etwas dasei, was kein Erstes und ein Erstes habe, ist im Ausdruck und im Wesen ein sich widersprechender Unsinn. Es wurde zu ihm gesagt: wird er also diese Welt zu Grunde gehen lassen? Er sagte: ja. Man sagte: wenn er sie zu Grunde gehen lässt, geht die Güte zu Grunde. Er sagte: er lässt sie zu Grunde gehen, damit er sie in eine Form bilde, welche das Vergehen nicht in sich trägt, denn diese Form trägt das Vergehen in sich. Soweit seine Auseinandersetzung; man führt diesen Satz auch auf Sokrates zurück, welcher ihn dem Hippokrates zuschreibt. Er ist mit dem System der Aelteren sehr übereinstimmend.

Zu dem, was von Aristoteles überliefert wird, gehört seine Bestimmung der vier Elemente. Er sagt: das *Warme* ist das, was eine Wesenheit des Genus mit der anderen vermischt und eine von der anderen trennt; [328] das *Kalte* ist das, was zwischen den Wesenheiten des Genus und dem, was nicht Wesenheit des Genus ist, Verbindung hervorbringt, denn die Kälte umfasst, wenn sie das Wasser erstarren macht, so dass es hart wird, verschiedene Genera, nemlich das Wasser, Pflanzen u. A.; das *Feuchte* ist das Schwere in Betreff des Zusammenhaltens durch sich selbst, das Leichte in Betreff des Zusammenhaltens durch das Wesen eines Anderen, und das *Trockene* ist das Leichte in Betreff des Zusammenhaltens durch sein Wesen, das Schwere in Betreff des Zusammenhaltens durch Anderes; die beiden ersten Begriffe weisen auf das *Thun* (sind aktiv) und die beiden letzten auf das *Leiden* (sind passiv). Aristoteles überliefert von *vielen Philosophen* (die Ansicht), die Princi-

pien der Dinge seien die *vier Elemente*, und von *Einem* derselben, das erste Princip sei *Finsterniss* und *Oede*, und sie erklärten es durch *Weite*, *Leerheit* und *Blindheit*. Es nahm auch eine Anzahl der Nafzâra (Christen) jene Finsterniss an und nannte sie die *äussere Finsterniss*.

Zu demjenigen, worin Aristoteles von seinem Lehrer Platon abwich, gehört, dass Platon über die Menschen sagte, wessen Natur für Etwas ausgestattet sei, der könne dieselbe nicht überschreiten, indem Aristoteles abweichend sagte: wenn die Natur unversehrt ist, reicht sie für Alles aus. Platon glaubte ferner, dass die menschlichen Seelen (verschieden) ausgestattete Arten bilden, von denen jede Art für etwas ausgestattet sei, was sie nicht überschreiten könne, während Aristoteles glaubte, dass die menschlichen Seelen *eine* Art bilden, und wenn eine Klasse für Etwas ausgestattet sei, so sei die ganze Art dafür ausgestattet.

Zweites Kapitel.

Die Nachfolger des Aristoteles.

I. Weisheitssprüche Alexander's, des *Griechen*.

Er ist Alexander mit dem Beinamen Dsû-'l-Karnain (der mit zwei Hörnern) und der König, aber nicht der im Korân erwähnte, sondern der Sohn des Königs Philippos, und er wurde geboren im dreizehnten Jahre der Regierung des Dârâ (Darius), des Aelteren. Sein Vater übergab ihn dem Aristoteles, dem Weisen, welcher in der Stadt Athen wohnte, und er blieb bei ihm fünf Jahre, um von ihm Weisheit und Bildung zu lernen, bis er das schönste Ziel erreicht und von der Philosophie das erlangt hatte, was seine übrigen Schüler nicht erlangt haben. Es wünschte aber sein Vater seine Rückkehr, da er eine Krankheit in sich merkte, welche ihm Furcht einflösste, und als er bei ihm angelangt war, erneuerte

er ihm das Recht der Nachfolge und nahm ihn freundlich auf, und die Krankheit wurde mächtig, so dass er an ihr starb und Alexander die Mühen der Regierung allein zu tragen hatte.

Zu seinen Weisheitssprüchen gehört, dass er, als ihn sein Lehrer in der Schule fragte: wenn diese Herrschaft einstmals an dich gekommen sein wird, wo wirst du mich hinsetzen? — zur Antwort gab: wo dich jetzt (mein) Gehorsam gegen dich hinsetzt. Man sagte zu ihm: [329] du ehrest deinen Lehrer mehr als du deinen Vater ehrest; er sagte: weil mein Vater der Grund meines vergänglichen Lebens und mein Lehrer der Grund meines fortbestehenden Lebens ist. Eine andere Tradition lautet: weil mein Vater der Grund meines Daseins und mein Lehrer der Grund davon ist, dass mein Leben Werth hat; eine andere: weil mein Vater der Grund meines Daseins und mein Lehrer der Grund meiner Vernünftigkeit ist. Abu Zakarîja afz-Szaimari sagt: wenn das zu mir gesagt wäre, würde ich die Antwort ertheilt haben: weil mein Vater einem Bedürfnisse Genüge gethan vermöge der Natur, welche eine verschiedene wird durch das Sein und das Vergehen, mein Lehrer aber mir die Vernunft gegeben hat, wodurch ich dahin geführt werde, worin kein Vergehen stattfindet. Alexander sass einen Tag da und Niemand bat ihn um die Erfüllung eines Wunsches; da sagte er zu seinen Gefährten: bei Gott! diesen Tag rechne ich nicht zu den Tagen meines Lebens als Herrscher. Man sagte: warum, o König? Er gab zur Antwort: weil die Herrschaft nur Vergnügen gewährt durch Güte gegen den Bittenden und Unterstützung des Bedrückten, und weil der gute Mensch nur durch Gewährung für den Verlangenden und Abhilfe für den Fordernden zufriedengestellt wird. Aristoteles hat an ihn in einer langen Auseinandersetzung geschrieben: verbinde in deiner Regierung Raschheit ohne Ungestüm dabei und Langsamkeit ohne Lässigkeit dabei; mische jedes Ding mit seinem Gegenbilde, damit du von Seiten seines Gegensatzes Kraft und Stärke gewinnst, bis es sich dir durch

seine Form unterscheidet; hüte dein Versprechen vor dem Gegentheile, denn das ist eine Schimpflichkeit und paare deine Drohung mit der Verzeihung, denn das ist eine Zierde; sei ein Diener der Wahrheit, denn der Diener der Wahrheit ist ein freier Mann; es sei dein Bestreben, Gutes zu üben gegen alle Geschöpfe, denn vom Gutesthun wird die böse Handlungsweise an ihren Ort versetzt; zeige deiner Familie, dass du *von* ihnen bist, deinen Freunden, dass du *mit* ihnen bist, und deinen Untergebenen, dass du *für* sie bist. Es beriethen sich die Weisen, ihm göttliche Anbetung und Verehrung zu erweisen, er aber sagte: die Anbetung ist für keinen Anderen, als den Schöpfer des Alls, aber es gebührt ihm die Anbetung von einem solchen, welchen die Zierde vortrefflicher Eigenschaften bekleidet. Es fuhr ihn ein Mann vom Volke der Athener hart an und es trat einer seiner Oberen ihm entgegen, um ihm die verdiente Strafe zu ertheilen; da sagte Alexander zu ihm: lass ihn, steige nicht herab zu seiner Niedrigkeit, sondern erhebe ihn zu deiner Hoheit. Er sagte ferner: wenn du um Jemandes willen das Leben liebst, so schlage den Tod seinetwegen nicht hoch an. Man sagte zu ihm: wenn du Rauschanak, dein Weib, die Tochter des Königs Darius, welche zu den schönsten Weibern gehört, doch zu dir nehmen wolltest! Er gab zur Antwort: es ist mir zuwider, dass gesagt werde, Alexander hat den Darius überwunden, aber Rauschanak hat Alexander überwunden. Er sagte: es ist Pflicht für [330] die Männer der Weisheit, eilig zu sein bei der Annahme der Entschuldigung derer, welche gefehlt haben, und langsam zu sein mit der Strafe. Er sagte: die Herrschaft der Vernunft hat über das Innere des Vernünftigen eine grössere Gewalt, als die Herrschaft des Schwertes über das Aeussere des Thoren. Ferner: der Tod ist kein Schmerz für die Seele, sondern für den Körper; ferner: wer über die Handlungen Gottes, welche abstrakter Natur sind, spekuliren will, enthalte sich von den Begierden; ferner: die Ordnung aller Dinge auf der

Erde gleicht der himmlischen Ordnung, denn sie sind in Wahrheit Abbilder dafür; ferner: der Geist empfindet bei dem Erwerben der Kenntniss der Dinge keinen Schmerz, aber der Körper leidet und empfindet Ueberdruss. Er sagt: der Blick in den Spiegel zeigt das Bild des Gesichtes und in den Worten der Weisen zeigt sich das Bild der Seele. Es wurde auf seinem Arme eine Platte gefunden, auf welcher (stand): möglichst wenig Sichhingeben an die Welt bringt Heil, und Vertrauen auf die Bestimmung giebt Ruhe, bei guter Gesinnung ist das Auge voll Freude, und nicht bringt Nutzen, wovor man sich zu fürchten hat. Er nahm eines Tages einen Apfel und sagte: wie kunstreich ist es, dass diese individuelle Materie ihre Form angenommen hat und dass sie das in sich aufgenommen hat, was die Natur in ihr von geistigen Tinkturen bewirkt, eine einfache Zusammensetzung und ein zusammengesetztes Einfaches, soweit die Seele ihr ähnlich ist! Alles dieses ist ein Beweis für das Schaffen eines Schöpfers des Alls und eines Gottes des Alls; und wenn das angenommen ist, so ist kunstreicher als jenes das, dass diese menschliche Seele ihre vernünftige Form angenommen hat und dass sie das in sich aufgenommen hat, was die Allseele in ihr von geistigen Kenntnissen bewirkt, eine einfache Zusammensetzung und ein zusammengesetztes Einfaches, soweit die Vernunft ihr ähnlich ist; alles dieses ist ein Beweis für das Schaffen des Schöpfers des Alls. Es bat ihn Otosaes der *Cyniker* (al-Kalbi), ihm drei Beeren zu geben; da sagte Alexander: das ist keine Gabe eines Königs; darauf sagte der Cyniker: gieb mir hundert Pfund Gold; das ist nicht die Forderung eines Cynikers, war die Antwort. Es erzählt Einer von ihnen: wir waren bei Schabur, dem Astronomen, da Befehl zum Könige zu kommen an uns gelangt war, und er hiess uns im letzten Drittel der Nacht aufstehen und führte uns in einen Garten, um uns die Sterne zu zeigen; Schabur begann auf sie mit der Hand hinzuweisen und schritt vorwärts, bis er in einen Brun-

wirkt, so dass A
Religionsstifter v
geordnet ist, wa
haben, die (Philo
sen aus der Lichtn
dass es bisweilen
jenes zukommt, m
bei der Vollkomme
Unter den Philosoph
Inder, welche zu d
phetischen Eingebung
ter ihnen und die W
Hinsicht, denn die W
innen und Fehltritte
Denkens, doch sowe
Eingebungen an. Zu
Rûm's, und sie werd
die *Grundpfeiler* der W
ämer, nemlich die Pe
die Anhänger des Ari
des Islâm, welches
denn vor dem Islâm
Philosophie betreffend
ihre Weisheitssprüch
übernommen, sei es v
sei es von den Bürge
losophie mit ihrer Re
mischen.

Wir werden nun
vom Lande Rûm u
anführen, welche in
damit die Erwähnun
lassen, dass die Gr
Fundament in der W
gelegt worden und
angenommen dieselben

ung, denn sie sind in
der Geist empfindet
s der Dinge keinen
und empfindet Ueber-
Spiegel zeigt das Bild
der Weisen zeigt sich
nem Arme eine Platte
lichst wenig Sichhin-
Vertrauen auf die Be-
sinnung ist das Auge
zen, wovor man sich
ages einen Apfel und
ss diese individuelle
at und dass sie das
ie Natur in ihr von
ne einfache Zusam-
etztes Einfaches, so-
Alles dieses ist ein
höpfers des Alls und
das angenommen ist,
dass diese mensch-
angenommen hat und
en hat, was die All-
tnissen bewirkt, eine
in zusammengesetztes
ihr ähnlich ist; al-
Schaffen des Schöpfers
ler *Cyniker* (al-Kal-
la sagte Alexander:
darauf sagte der Cy-
Gold; das ist nicht die
die Antwort. Es er-
en bei Schabur, dem
ige zu kommen an uns
letzten Drittel der Nacht
nen Garten, um uns die
gann auf sie mit der Hand
ts, bis er in einen Brun-

nen fiel; da sagte er: derjenige, welcher nach dem Wissen von dem strebt, was über ihm ist, weiss wahrlich nicht, was unter ihm ist. Er sagte: glücklich ist der, welcher uns nicht kennt und den wir nicht kennen, denn, wenn wir ihn kennen, verlängern wir seinen Tag und verscheuchen seinen Schlaf. Ferner: achte geringe das Viele, was du giebst, [331] und achte für viel das Geringe, was du empfängst, denn das Auge des Edelen findet Erquickung in dem, was er giebt, und der Tadler freut sich über das, was er empfängt; halte den Geizigen nicht für treu und den Lügner nicht für aufrichtig, denn Enthaltsamkeit ist nicht beim Geizigsein und Treu und Glauben nicht beim Lügen. Er sagte: der Sieg ist mit dem Selbstvertrauen, das Selbstvertrauen mit der Beherrschung der Einsicht, die Beherrschung der Einsicht mit der Bewahrung der Geheimnisse.

Als Alexander in dem griechischen Theile von Madâïn gestorben war, legte man ihn in einen goldenen Sarg und brachte ihn nach Alexandria; er war zwei und dreissig Jahre alt geworden und hatte zwölf Jahre regiert.

Es feierte ihn eine Menge der Weisen nach dem Tode durch Lobsprüche. Polemon sagte: das ist ein Tag von grosser Trauer, herangekommen ist von seinem Uebeln das, was unglückselig ist, und weggegangen von seinem Guten, das was glückbringend ist, wer über den, dessen Herrschaft aufgehört hat, weint, möge ihn beklagen. Philotas sagte: wir kommen in die Welt unwissend, leben in ihr sorglos, und scheiden von ihr ungern. Der jüngere Zenon sagte: o du Grosser in deinem Wesen, du bist nur der Schatten einer Wolke gewesen, welche verschwunden ist; nachdem sie fort ist, nehmen wir von seiner Herrschaft keine Spur wahr und wissen dafür keinen Bericht. Platon, der Zweite, sagte: o du feindseliger Tadler; du hast zusammengethan, was deine Erwartung getäuscht hat, und hast dir ausgesucht, was dir den Rücken kehrt; aber es bleiben dir nur seine Fehler und zu einem Anderen ist sein Gutes gegangen und

die Frucht, welche von ihm stammt. **Phutas** sagte: wundert ihr euch nicht über denjenigen, welcher uns nicht freiwillig erinnerte, bis wir durch ihn selbst auf nothwendige Weise erinnert wurden? **Matur** sagte: gestern hatten wir Macht über das Hören, aber keine Macht über das Wort, heute haben wir Macht über das Wort, aber haben wir auch Macht über das Hören? **Theon** sagte: blicket auf den Traum des Schlafenden, wie er entweicht, und auf den Schatten der Wolken, wie er dahingeht. **Sus** sagte: wie oft hat diese Person getödtet, damit sie nicht sterbe, aber sie ist gestorben, und warum hat sie (jetzt) nicht den Tod von sich durch den Tod verscheucht? Ein *Weiser* sagte: er hat die weite Erde durchwandert und nicht war er zufrieden, bis er von ihr mit beiden Armen umfaltet wurde. Ein *Anderer:* **Alexander** hat keine Reise gemacht ohne Helfer, ohne Volk und ohne grosse Schaar ausser dieser seiner Reise. Ein *Anderer:* was macht uns so begehrlich nach dem, was geschieden ist, und so gleichgültig gegen das, was vor Augen liegt. Ein *Anderer:* er hat uns durch seine Rede nicht so unterrichtet, wie er uns durch sein Schweigen unterrichtet hat. Ein *Anderer:* wer diese Persönlichkeit gesehen hat, habe Ehrfurcht und wisse, dass das, wozu man verpflichtet ist, auf diese Weise erfüllt wird. [332] Ein *Anderer:* gestern war sein Blick auf uns Leben, heute ist der Blick auf ihn Krankheit. Ein *Anderer:* er fragte über das, was vor ihm war, nicht fragte er über das, was hinter ihm war. Ein *Anderer:* von der Stärke seiner Begierde emporgehoben zu werden, wurde er ganz herabgedrückt. Ein *Anderer:* jetzt werden die Weltgegenden mit einander kämpfen, denn derjenige, welcher sie zur Ruhe gebracht hat, ruht.

II. Weisheitssprüche des **Diogenes**, des *Cynikers*.

Er war ein ausgezeichneter Weiser, der die einfachste Lebensweise führte, nichts besass und in keinem Hause lebte; er gehörte zu den **Kadarîja** unter den

Philosophen, weil man in den Wegen seines Kalâm eine Hinneigung zu dem Kadar findet. Er sagt: Gott ist nicht die Ursache der Uebel, sondern Gott ist die Ursache des Guten und der Wohlthaten und der Güte und der Vernunft, welche er unter seine Schöpfung verpflanzt hat, so dass derjenige, welcher dieselben sich aneignet und ergreift, sie erlangt, denn nur durch sie kommt er zu dem Guten. Es fragte ihn einst Alexander, wodurch die Belohnung erworben werde? Er antwortete: durch gute Handlungen, und du o König bist im Stande in einem Tage das zu erwerben, was die Unterthanen in ihrer ganzen Lebenszeit nicht zu erwerben im Stande sind. Es fragte ihn ein Haufe unwissender Leute: was ist deine Nahrung? Antwort: was ihr verschmäht, er meinte die Weisheit; sie sagten: und was verschmähst du? Er sagte: das, was euch wohlschmeckt; er meinte die Unwissenheit. Sie fuhren fort: wieviel Sklaven hast du? Er gab zur Antwort: eure Herren; er meinte den Zorn, die Begierde und die schlechten Eigenschaften, welche von beiden entstehen. Sie sagten: was hat denn dein Aussehen so verunstaltet? Er antwortete: die schlechte Naturbeschaffenheit ist nicht in meiner Gewalt, so dass ich deshalb zu tadeln wäre, und die schöne Naturbeschaffenheit ist nicht in eurer Gewalt, so dass ihr deswegen zu loben wäret; aber was in meiner Gewalt ist und worüber ich die Leitung habe, das suche ich vollkommen zu machen, was seine Anordnung und Ausschmückung anlangt, auf die äusserste Weise und mit der grössten Anstrengung, während ihr die Verunzierung dessen, was in eurer Gewalt ist, vollkommen zu machen sucht. Sie fragten: was ist denn in der Gewalt von Seiten der Ausschmückung und der Ausbildung zur Hässlichheit. Er gab zur Antwort: die Ausschmückung besteht in dem Anbau des Geistes durch die Weisheit, dem Schmucke der Vernunft durch Bildung, der Ueberwältigung der Begierde durch die Enthaltsamkeit, der Unterdrückung des Zornes durch die Langmuth, der Entfernung der Begehrlichkeit durch die

Zufriedenheit, der Ertödtung des Neides durch die Entsagung, der Abschwächung der Unverschämtheit durch die Ruhe, und der Bezähmung der Seele, so dass sie ein gezähmtes Reitthier wird, welches sich hinwendet, wohin es sein Reiter lenkt, bei der Erstrebung des Hohen und der Meidung des Niedrigen; die Ausbildung zur Hässlichkeit besteht in der Leermachung des Geistes von der Weisheit, der Verunreinigung der Vernunft durch den Verlust der Bildung, der Verstärkung der Begierde [333] durch Folgeleisten der Lust, der Entzündung des Zornes durch die Rachsucht und der Unterstützung der Begehrlichkeit durch das Verlangen. Es setzte ihm Einer Speise vor und sagte: lange tüchtig davon zu; er antwortete: deine Pflicht ist es, die Speise vorzusetzen und unsere Pflicht, das richtige Maass anzuwenden. Er sagte: das Lenkseil der Wohlfarth in der Hand der Versuchung, das Haupt des Heils unter dem Flügel des Untergangs und die Thüre des Vertrauens verdeckt durch die Furcht, in diesen drei Lagen sei nicht ohne Erwartung ihres Gegentheils. Man sagte zu ihm: wie kommt es, dass du nicht zornig bist? Er antwortete: den Zorn der Menschlichkeit habe ich zornig gemacht und den Zorn der Thierheit habe ich durch Abwerfen der thierischen Begierde abgeworfen. Der König Alexander liess ihn einst zu seiner Wohnung entbieten, da sagte er zu dem Boten: gieb ihm zur Antwort: dasjenige, was dich abhält zu mir zu kommen, hält mich ab, zu dir zu kommen. Dich hält von mir dein Genughaben an deiner Herrschaft ab, mich hält von dir mein Genughaben an meiner Genügsamkeit ab. Es warf ihm die Griechinn Dâlisa die Hässlichkeit des Gesichtes und die Fehlerhaftigkeit der Gestalt vor, er antwortete: das Aussehen des Mannes folgt dem Rufe, der Ruf der Frau aber dem Aussehen; da war sie beschämt und voll Reue. Es trat einmal Alexander an ihn heran und sagte zu ihm: was fürchtest du mich? Er fragte: bist du gut oder böse? Alexander: gut; da sagte er: mich hat von dem Guten Nichts erreicht, aber es ist meine Pflicht, darauf

zu hoffen. Die Einwohner einer griechischen Stadt hatten einen furchtsamen Heerführer und einen Arzt, welcher keinen behandelte, ohne ihn zu tödten; als der Feind erschien, flohen sie zu Diogenes um Rath und er sagte: macht euren Arzt zum Anführer derer, welche dem Feinde entgegengehen und euren Heerführer zu eurem Arzte. Er sagte ferner: wisse, dass du unzweifelhaft sterblich bist, aber bemühe dich, dass du lebendig bist nach deinem Tode, damit nicht dein Leichnam einen zweiten Tod sterbe. Er sagte: gleichwie die Körper dem Auge an einem nebeligen Tage gross erscheinen, so erscheinen die Fehler beim Menschen im Zustande des Zornes gross. Er wurde über die Liebe gefragt und gab zur Antwort: es ist ein freiwilliges Uebel, welches einer leeren Seele begegnet. Er sah einen Jüngling mit einer Latèrne und sagte zu ihm: weisst du, woher dieses Feuer kommt? Der Jüngling versetzte: wenn du mir angiebst, wohin es geht, will ich dir *angeben*, woher es kommt; und so brachte er ihn zum Schweigen, nachdem Keiner seiner mächtig geworden war. Er sah ein Weib, das vom Wasser fortgerissen wurde, und sagte: hierauf passt das Gleichniss: lass das Schlechte, so wird das Schlechte (das Wasser) es fortwaschen. Er sah [334] ein Weib, welche Feuer trug, und sagte: Feuer auf Feuer, das Tragende ist schlechter als das Getragene. Er sah ein geputztes Weib auf einem Spielplatze und sagte: sie ist nicht herausgegangen, um zu sehen, sondern um gesehen zu werden. Er sah Weiber mit einander berathschlagen und sagte: darauf passt jenes Gleichniss: die Schlange leiht Gift von den Vipern. Er sah ein Mädchen, welches das Schreiben lernte und sagte: dieser Pfeil wird mit Gift getränkt, um einmal mit ihm zu schiessen.

III. Weisheitssprüche des *griechischen Lehrers* (asch-Schaich al-Jaunâni).

Von ihm giebt es *Sinnsprüche* und *Gleichnisse*. Dazu gehört sein Ausspruch: deine Mutter ist liebevoll,

aber.m und schwach; dein Vater ist zeitlich entstande aber gütig und maassgebend. Er verstand unter der *utter* die *Hyle* und unter dem *Vater* die *Form*; unter dem Liebevollsein ihre Nachgiebigkeit, unter der Armuth ihr Bedürfniss der Form und unter der Schwäche den geringen Grad von ihrer Beständigkeit bei dem, wozu sie geworden ist; die Entstehung der Form ist soviel als: sie ist dir durch die Vermischung mit der Hyle aufgegangen, und ihre Güte besteht darin, dass der Mangel ihr nicht von Seiten ihres (eigenen) Wesens kommt, denn sie ist gütig, sondern von Seiten der Hyle, denn diese nimmt nur nach einer (gewissen) Maassbestimmung auf. Das ist dasjenige, wodurch sein Sinnspruch und sein Räthsel erklärt wird, und die Deutung der Mutter auf die Hyle ist völlig geeignet, dem Begriffe entsprechend, die Deutung des Vaters auf die Form hat nicht dieselbe Evidenz, sondern die Deutung derselben auf die *thätige, gütige,* die Formen nach Maassgabe der Vorbereitungen der Aufnehmenden ertheilende *Vernunft* ist einleuchtender. Er sagt: du hast zwei Beziehungen, eine Beziehung zu deinem Vater und eine Beziehung zu deiner Mutter, durch einen von beiden bist du edlerer, durch den anderen niederer Natur, beziehe dich also in deinem Aeusseren und in deinem Inneren auf dasjenige, wodurch du edlerer Natur bist, und reinige dich in deinem Aeusseren und in deinem Inneren von demjenigen, wodurch du niederer Natur bist, denn das furchtsame Kind liebt seine Mutter mehr als seinen Vater, und das ist ein Beweis für das Verderbtsein der Wurzel und die Vergänglichkeit der Natur. Man sagt, er habe darunter die *Hyle* und die *Form*, oder den *Körper* und die *Seele* oder die *Hyle* und die *thätige Vernunft* verstanden. Er sagte: es haben sich gegen dich zwei Gegner von dir erhoben, welche mit einander um dich streiten, der eine von beiden vollführt das Wahre und der andere betreibt Eiteles, nimm dich also in Acht, dass du zwischen Beiden ohne das Wahre entscheidest, sonst gehst du zu Grunde; die beiden Gegner sind die *Vernunft* und die *Natur*. Er

sagte: gleichwie der Körper, welcher von der ele entblösst ist, den Gestank des Aases von sich git, so zeigt die Seele, welche der Bildung baar ist, ren Mangel durch das Wort und die That. [335] Er sag: das *Verborgene* ist das innerhalb des *Gegenwärtigen* und *Vorhandenen* Erforschte. Abu Sulaimân as-Sidschzi sagt: der Sinn dieses allgemeinen Ausspruches ist, dass Alles, was bei uns durch den Sinn deutlich ist, durch die Vernunft für uns dort ist, nur dass dasjenige, was bei uns ist, Schatten von jenem ist, und weil von der Beschaffenheit des Schattens, wie er dir das Ding, dessen Schatten er ist, zeigt, das eine Mal grösser, als es wirklich ist, ein anderes Mal kleiner, als es ist, und ein anderes Mal im richtigen Maasse, die Auffassung und Vorstellung entstehen und dem sicheren Wissen und der Wahrheit nahekommen, so geziemt es sich, dass unsere Sorge auf die Erstrebung der ewigen Dauer und der fortbestehenden Existenz gerichtet sei; das Vollkommenste, Evidenteste, Bleibendste und am weitesten Reichende aber ist in Wahrheit das, was das Verborgene innerhalb des Gegenwärtigen ist, und durch die Erforschung dieses Gegenwärtigen wird jenes Verborgene das Richtige. Der *griechische Lehrer* sagt: die *Seele* ist eine edele, hohe Substanz, welche einem Kreise gleicht, der sich um seinen Mittelpunkt herumbewegt, nur dass sie ein Kreis ist, welcher kein Aufhören hat, ihr Mittelpunkt ist die *Vernunft*; und in gleicher Weise hat die Vernunft einen Kreis, der sich um seinen Mittelpunkt herumbewegt und das ist das *erste, reine Gute*, nur dass, obwohl die Seele und die Vernunft zwei Kreise bilden, doch der Kreis der Vernunft sich in Ewigkeit nicht bewegt, sondern ruhend, fortbestehend, ähnlich seinem Mittelpunkte ist, der Kreis der Seele aber sich um seinen Mittelpunkt d. i. die Vernunft in einer *Bewegung der Vervollkommnung* bewegt und mit der Bedingung, dass der Kreis der Vernunft, obwohl er ein seinem Mittelpunkte ähnlicher (d h. ruhender) Kreis ist, sich dennoch in einer *Bewegung der Sehnsucht* bewegt, da er Sehn-

sucht nach seinem Mittelpunkte hat, d. i. nach dem *ersten Guten*; der Kreis der *niederen Welt* aber ist ein Kreis, welcher sich um die Seele herumbewegt und Sehnsucht nach ihr hat und nur durch diese wesenhafte Bewegung bewegt wird aus Liebe zur Seele, gleichwie die Seele Liebe zur Vernunft und die Vernunft Liebe zum ersten reinen Guten hat; weil aber der Kreis dieser Welt ein Körper ist und der Körper Sehnsucht nach dem ausser ihm liegenden Dinge hat und bestrebt ist zu ihm zu gelangen, um sich in Liebe mit ihm zu vereinigen, so bewegt sich deshalb der äusserste, edele Körper in einer *kreisförmigen Bewegung*, weil er die Seele von allen Seiten aufsucht, um sie zu erreichen und von ihr Ruhe zu erhalten und bei ihr zu wohnen. Er sagte: der erste Schöpfer hat keine Form und Qualität weder gleich den Formen der höheren Dinge, noch gleich den Formen der niederen Dinge, und keine Kraft [336] gleich ihren Kräften, sondern er ist über jeder Form, Qualität und Kraft, weil er sie durch Vermittelung der Vernunft geschaffen hat. Er sagt: der wahre Schöpfer ist nicht Etwas von den Dingen, indem er das All der Dinge ist, da alle Dinge von ihm sind, und bereits die vortrefflichen *Alten* haben in ihrer Behauptung recht gehabt, der König aller Dinge sei selbst das All der Dinge, da er die Ursache ihres Seins lediglich dadurch sei, dass er sei, und die Ursache ihrer Liebe zu ihm sei und verschieden von allen Dingen sei und nicht etwas in ihm von dem sei, was er geschaffen habe, und er Nichts davon gleich sei; wenn das nemlich der Fall sein sollte, so wäre er nicht die Ursache aller Dinge, und sobald die Vernunft Eines von den Dingen sei, so sei in ihm weder Vernunft, noch Form, noch Qualität (gewesen), er habe die Dinge lediglich dadurch hervorgebracht, dass er sei und dass er sie gewusst, aufbewahrt und geleitet habe nicht durch irgend eine Eigenschaft, denn wir geben ihm nur Gutes und Vorzüge als Eigenschaften, weil er die Ursache davon ist und weil er sie in den Formen gesetzt hat, so dass er ihr Schöpfer ist. Er sagte: die höheren, geistigen Sub-

stanzen haben nur wegen der Verschiedenheit ihres Aufnehmens von dem ersten Lichte Vorzüge untereinander und nehmen deshalb verschiedene Rangstufen ein, so dass es darunter eine erste, eine zweite und eine dritte (Substanz) der Rangstufe nach giebt; es sind die Dinge also durch die Rangstufen und Unterschiede verschieden, nicht durch die Orte und die Plätze, und in ähnlicher Art sind die Sinne durch ihre Plätze verschieden in der Weise, dass die Sinnenkräfte zusammen sind, ohne sich durch die Geschiedenheit des Instrumentes zu trennen. Er sagte: der Schöpfer ist endlos, nicht wie wenn er ein einfacher Körper wäre, die Grösse seiner Substanz liegt in der Kraft und der Macht, nicht in der Quantität und dem Maasse, so dass das Erste keine Form, noch Qualität oder Gestalt hat; deswegen wird er ein Geliebtes, Ersehntes, wonach die höheren und niederen Formen Sehnsucht empfinden, es haben aber die Formen aller Dinge nur Sehnsucht nach ihm, weil er sie geschaffen und sie seiner Güte wegen mit der Qualität der Existenz bekleidet hat, indem er ewig, in seinem Zustande fortbestehend, ohne Veränderung ist, und der Sehnsuchthabende bestrebt ist, zu ihm zu gelangen und bei ihm zu sein; der erste Ersehnte hat aber viele, die nach ihm Sehnsucht haben, und er theilt ihnen allen von seinem Lichte mit, ohne dass irgend etwas von ihm weniger wird, denn er ist bestehend, fortdauernd durch sein Wesen, unbewegt. Was die partielle Vernünftigkeit anbetrifft, so erkennt sie das Ding nur in partieller Erkenntniss, und die Liebe der ersten Vernunft zum ersten Schöpfer ist stärker als die Liebe der übrigen Dinge, denn alle Dinge [337] sind unter ihr, und wenn die Vernunft Sehnsucht nach ihm hat, sagt die Vernunft nicht: warum hast du Sehnsucht nach dem Ersten, da die Liebe keine Schwäche für sie ist; was aber die Vernünftigkeit anbetrifft, welche der Seele eigenthümlich ist, so forscht er darnach und sagt, das Erste sei der wahre Schöpfer und es sei das, was keine Form habe, indem es der Schöpfer der Formen ist, so dass alle Formen seiner be-

dürfen, also Sehnsucht nach ihm haben, und das bestehe darin, dass jede Form ihren Former suche und Verlangen nach ihm trage. Er sagte: das erste Thätige habe alle Dinge mit der äussersten Weisheit geschaffen, und Keiner sei im Stande, die Ursachen ihres Seins aufzufinden, und warum sie in dem Zustande seien, in welchem sie eben seien, auch kenne sie keiner der Substanz ihrer Erkenntniss nach, und warum die Erde in der Mitte sei und warum sie kreisförmig sei und nicht lang und nicht in der Form eines Trapez; ausser, dass er sage, der Schöpfer habe sie in dieser Weise gebildet und sie sei nur nach der äussersten Weisheit, welche alle Weisheit in sich aufnehme, entstanden; jeder (andere) Thätige sei thätig durch Einsicht und Nachdenken, nicht lediglich dadurch, dass er sei, er unterscheide sich vielmehr von ihm, und deswegen geschehe sein Thun nicht mit der äussersten Einsicht und Weisheit, der erste Thätige bedürfe aber bei seinem Hervorbringen der Dinge keiner Einsicht und keines Denkens, was darin liege, dass er die Ursachen ohne Schlussfolgerung erreiche, vielmehr die Dinge hervorbringe und ihre Ursachen vorher wisse, die Einsicht aber, das Denken, die Ursachen, den Beweis, das Wissen, die Zufriedenheit und Alles Uebrige, was dem gleich sei, nur Partielles und er derjenige sei, welcher es geschaffen: wie würde er also dazu seine Zuflucht nehmen, da sie noch nicht dawaren?

IV. Weisheitssprüche des Theophrastus.

Der Mann gehörte zu den Schülern des Aristoteles und den Angesehenen seiner Gefährten, er folgte ihm nach seinem Tode auf seinem Lehrstuhle der Weisheit und die Philosophie Treibenden wandten sich ihm zu und lernten von ihm. Er hat die vielen Kommentare und beachtenswerthen Schriften, im Besonderen über die *Musik*, verfasst. Und von ihm wird angeführt, dass er sagte: die Gottheit bewegt sich nicht; seine Meinung dabei war: verändert sich nicht und verwandelt

sich nicht, weder im Wesen noch in den entsprechenden Handlungen. Er sagte ferner: der Himmel ist der Wohnort der Sterne und die Erde der Wohnort der Menschen, insofern sie Abbilder und Aehnlichkeiten davon sind, was im Himmel ist, sie sind also die Väter und die Leiter und haben unterschiedene Seelen und Geister, aber keine Pflanzenseelen, und deshalb *nehmen* sie weder zu noch ab. Er sagte: der *Gesang* ist ein Vorzug [338] in der Sprache, welcher für die Seele schwer zu verstehen ist, und dessen inneres Wesen auseinanderzusetzen ihre Kräfte nicht ausreichen; sie bringt ihn also als Töne hervor und erweckt dadurch Traurigkeit, und er verstummt, wenn man ihn zu einer Wissenschaft umgestaltet. Er sagte: der Gesang ist etwas, was der Seele, nicht dem Körper eigenthümlich ist, um dieselbe von ihren gewöhnlichen Zuständen abzuziehen, gleichwie die Annehmlichkeit der Speise und des Trankes etwas ist, was dem Körper, *nicht der* Seele eigenthümlich ist. Er sagte, die Seelen fühlten sich zu den Tönen, wenn sie unverständlich seien, mehr hingezogen, als zu demjenigen, was ihnen klar und dessen Sinn ihnen deutlich sei. Er sagte: die Vernunft hat zwei Seiten (ihres Seins), eine von der Natur stammende und eine geoffenbarte; die von der Natur stammende davon ist gleich der Erde und die geoffenbarte ist gleich dem Samenkorn und dem Wasser, so dass die von der Natur stammende Vernunft eine Handlung nicht *zu Stande* bringen kann, ohne dass die geoffenbarte Vernunft auf sie herabkommt, sie aus ihrem Schlafe zu weken, von ihrer Fessel zu befreien und von ihrem Platze zu bewegen, gleichwie das Samenkorn und das Wasser das, was im Schoosse der Erde ist, herausbringen. Er sagte: die Weisheit ist Reichthum der Seele und die Schätze sind Reichthum des Körpers, das Streben nach dem Reichthum der Seele ist angemessener, denn, wenn sie reich ist, besitzt sie Fortdauer, wenn aber der Körper (auch) reich ist, er vergeht; der Reichthum der Seele hat weite Ausdehnung, aber der Reichthum des Körpers

hat bestimmte Gränzen. Er sagte: es geziemt dem Vernünftigen der Zeit in der Weise zu schmeicheln, wie ein Mann thut, welcher nicht schwimmt, wenn er in das fliessende Wasser gefallen ist. Er sagte: wünsche dir nicht Herrschaft ohne Gerechtigkeit, nicht Reichthum ohne Tüchtigkeit in der Anordnung, nicht Beredsamkeit bei Unlauterkeit der Rede, nicht Güte bei dem Verfehlen des Zieles, nicht Bildung ohne Richtigkeit der Ansicht, und nicht Schönheit des Handelns bei einer schlechten That.

V. Antithesen des Proklus über die Ewigkeit der Welt.

Die Ansicht über die *Ewigkeit der Welt* und die *Anfanglosigkeit der Bewegungen* nach der *Annahme des Schöpfers*, und die Behauptung der *ersten Ursache* traten erst nach Aristoteles hervor, weil er sich deutlich von den *Aelteren* unterschied und diese Meinung in Folge von Schlüssen aufstellte, welche er für richtige Argumentation und Beweis erachtete; es webten dann an seinem Webebaume diejenigen, welche zu seinen Schülern gehörten, und sie sprachen die Ansicht davon deutlich aus, nemlich Alexander *der Aphrodisier*, Themistius und Porphyrius. Proklus aber, welcher Platoniker war, hat über diese Streitfrage eine Schrift abgefasst und darin nachfolgende Antithesen angeführt. Die *Aelteren* übrigens haben darüber nichts vorgebracht, als was wir im Vorangegangenen angeführt haben.

Erste Antithese. Er sagt: der Schöpfer ist allgütig [339] durch sein Wesen, die Ursache der Existenz der Welt ist seine Güte und seine Güte ist ewig und anfanglos, es ist also nothwendig, dass die Existenz der Welt ewig und anfanglos sei, und es ist unmöglich, dass er einmal allgütig, ein anderes Mal aber nicht allgütig ist, denn das würde die Veränderung in seinem Wesen nothwendig machen, er ist also allgütig seinem Wesen nach und anfanglos. Er sagt: es giebt Keinen, welcher das

Ausströmen seiner Güte zurückhält, denn wenn es einen solchen gäbe, würde er nicht (allgütig) seitens seines Wesens sein, sondern seitens eines Andern; für den seinem Wesen nach Nothwendig-Existirenden giebt es aber Keinen, der ihn zu etwas bringt und von etwas zurückhält.

Die *zweite*. Er sagt: Für den Schöpfer giebt es nur zwei Fälle, dass er entweder anfanglos Schöpfer der Wirklichkeit nach ist oder dass er anfanglos Schöpfer der Möglichkeit nach ist, indem er es in seiner Gewalt hat, thätig zu sein und nicht thätig zu sein; wenn das erste stattfindet, so ist das Geschaffene etwas anfanglos Verursachtes, wenn das zweite stattfindet, so geht das, was der Möglichkeit nach da ist, nicht zur Wirklichkeit über ohne einen, der es dazu führt, und das, was etwas von der Möglichkeit zur Wirklichkeit führt, gehört nicht zum Wesen desselben, es würde also nothwendig *sein*, dass für ihn (den Schöpfer) ein solcher Führender da wäre, der von aussen auf ihn einwirkt; deshalb ist, dass derjenige, welcher keine Veränderung und Einwirkung erleidet, *Schöpfer* überhaupt sei, zu verneinen.

Die *dritte*. Er sagt: für keine Ursache ist die Bewegung und Veränderung zulässig, er ist aber nur eine Ursache seitens seines Wesens, nicht von Seiten der Uebertragung vom Nicht-Thätigsein zum Thätigsein, und eine jede Ursache ist seitens seines Wesens, das von ihr Verursachte also seitens ihres Wesens, und wenn ihr Wesen anfanglos ist, ist auch ihr Verursachtes anfanglos.

Die *vierte*: alle Zeit hat nur Existenz zusammen mit dem Himmelskreise, und der Himmelskreis nur zusammen mit der Zeit, denn die Zeit ist dasjenige, was die Bewegungen des Himmelskreises zählt; dann ist es aber nicht zulässig zu sagen *wann* und *vorher* ausser wann die Zeit Existenz hat, und wann und vorher sind immerfort, also die Zeit immerfort, also die Bewegungen des Himmelskreises immerfort, also der Himmelskreis immerfort.

Die *fünfte.* Er sagt: die Welt ist von schöner Anordnung und vollkommener Einrichtung und ihr Schöpfer ist allgütig und gut; das Gute und das Schöne zerstört nicht, sondern nur Böses, der Schöpfer ist aber nicht böse und ausser ihm hat Keiner Macht über die Zerstörung derselben (der Welt), also wird sie niemals zerstört, und was niemals zerstört wird, ist ewig.

Die *sechste:* da das Bestehende nur durch etwas Fremdes, was ihm zustösset, untergeht, und nichts Anderes als die Welt, was ausser ihr wäre, da ist, was eintreten könnte, so dass sie unterginge, so steht es fest, dass sie nicht untergeht, und zu demjenigen, zu welchem der Untergang keinen Weg findet, hat auch das Werden und Entstehen keinen Weg, denn [340] alles Entstehende vergeht.

Die *siebente.* Er sagt: die Dinge, welche sich an dem von der Natur angewiesenen Orte befinden, erleiden keine Veränderung, entstehen nicht und vergehen nicht; sie erleiden nur Veränderung, entstehen und vergehen, wenn sie sich an fremden Orten befinden, so dass sie nach ihren Orten hinstreben, gleichwie das Feuer, welches in unsern Körpern ist, darnach strebt, sich nach seinem Mittelpunkte hinzubegeben, so dass das Band aufgelöst wird und Untergang eintritt; das Entstehen und Vergehen findet ferner seinen Weg nur zu den zusammengesetzten Dingen, nicht zu den einfachen, welche die Grundpfeiler an ihren Orten sind, sie verbleiben vielmehr in ein- und demselben Zustande und was in einem Zustande verbleibt, ist anfanglos.

Die *achte.* Er sagt: die Vernunft, die Seele und die Himmelskreise bewegen sich in der Kreisbewegung und die natürlichen Körper bewegen sich theils von der Mitte her, theils nach der Mitte hin in gerader Linie; und wenn das der Fall ist, so findet der Untergang bei den Grundstoffen nur wegen des Gegensatzes ihrer Bewegungen statt, die Kreisbewegung hat aber keinen Gegensatz, also trifft sie nicht der Untergang. Er sagt: was von den Grundstoffen universell ist, bewegt sich nur in Kreis-

bewegung, obwohl das Partielle von jenen sich in gerader Linie bewegt, somit trifft den Himmelskreis und die universellen Grundstoffe der Untergang nicht, und wenn die Welt nicht untergehen kann, kann sie auch nicht entstehen.

Diese Antithesen sind diejenigen, welche aufgestellt werden können, aber auflösbar sind, und in *jeder* einzelnen davon ist eine (besondere) Art von Irrthum und die meisten davon sind putative Bestimmungen. Ich habe ein *besonderes Buch* darüber geschrieben und darin die Antithesen des Aristoteles angeführt; dies sind die Beweisführungen des Abu Ali Ibn Sîna und ihre Auflösung geschieht nach logischen Grundregeln. Man sehe jenes Buch nach.

Es giebt Einige von denen, welche dem Proklus zugethan sind, welche eine Entschuldigung bei der Anführung dieser Antithesen vorbringen und sagen, er *habe* mit den Menschen in zweierlei Redeweisen *geredet*, einer geistigen, einfachen und einer körperlichen, zusammengesetzten; die Leute seiner Zeit, welche mit ihm gesprochen hätten, seien Anhänger des Körperlichen gewesen, und es habe ihn zur Erwähnung obiger Ansichten nur ihr Auftreten gegen ihn gebracht, so dass er von dieser Seite den Weg der Weisheit und Philosophie verlassen habe, weil es für den Weisen Pflicht sei, das Wissen durch mannigfache Methoden an den Tag zu legen, worüber jeder Spekulirende nach Maassgabe seiner Spekulation frei schalte und wovon er Nutzen ziehe nach Maassgabe seines Denkens und seiner Vorbereitung, dass sie aber gegen seine Behauptung nicht aufkommen konnten und keine Widerrede und keinen Tadel auffanden, weil Proklus, nachdem er die Ewigkeit dieser Welt behauptet hatte, [341] und dass sie fortdauere ohne unterzugehen, eine Schrift über diese Ansicht aufsetzte, diejenigen aber, welche seine Methode nicht kannten, dieselbe lasen und davon das körperliche Element seiner Ansicht, nicht das geistige Element derselben verstanden, ihn also nach der Lehre der *Materialisten* zu widerlegen suchten,

und in dieser Schrift sage er, nachdem die Welten, eine mit der anderen, vereinigt und die verbindenden Kräfte darin entstanden und die Zusammensetzungen aus den Elementen entstanden wären, seien *Schalen* entstanden und bildeten sich im Inneren *Kerne*, so dass die Schalen vergänglich, die Kerne aber fortbestehend und dauernd seien und das Vergehen für sie nicht möglich sei, weil sie das Einfache, Einzelne der Kräfte seien; die Welt werde also in zwei Welten eingetheilt, die *Welt der Reinheit und des Kernes* und die *Welt des Schmutzes und der Schale*, beide seien aber mit einander verbunden und das Ende dieser Welt gehöre zum Anfange jener Welt, in einer Hinsicht sei also zwischen beiden kein Unterschied und diese Welt nicht vergänglich, da sie mit dem, was nicht vergänglich ist, verbunden sei, in anderer Hinsicht aber vergehen die Schalen und habe der Schmutz ein Ende; wie sollten auch die Schalen unvergänglich, ohne Aufhören sein, denn so lange die Schalen nicht aufhören fortzubestehen, seien die Kerne verborgen. Ferner sei diese Welt zusammengesetzt und die höhere Welt sei einfach, alles Zusammengesetzte aber werde aufgelöst, bis es zu dem Einfachen, woraus es zusammensetzt ist, zurückgekehrt sei, und alles Einfache sei bestehend, fortdauernd, ohne Aufhören und ohne Veränderung.

Derjenige, welcher den Proklus zu entschuldigen sucht, sagt: dieses, was von ihm überliefert wird, ist das von seinen Aussprüchen (wirklich) Angenommene, aber wenn es Einem möglich ist, dieses mit der ersten Meinung zu verbinden, bleibt nur Eines von Beiden übrig, entweder dass er bei seinem Vorsatze nicht stehen geblieben ist der Ursache wegen, welche wir im Vorigen angegeben haben, oder dass er bei den Leuten seiner Zeit seines einfachen (reinen) Denkens wegen und der Fülle der übrigen Kräfte der Spekulation wegen verhasst war, indem dieselben Anhänger von (vorgefassten) Meinungen und von Einbildungen waren; er sagt nemlich an einem Orte seiner Schrift, dass die Welt aus den Elementen entstanden sei, welche fortdauernd, un-

vergänglich und ohne Aufhören seien, mit der Ewigkeit verknüpft und sie festhaltend seien, nur dass sie von dem ersten Einen stammen, welches durch Eigenschaften unbestimmbar, durch Beschreibung und Sprache unerfassbar sei, weil die Formen aller Dinge von ihm her sind und unter ihm, denn das Aeusserste und das Ende, über welchem keine Substanz sich befindet, ist das Grösste von ihnen mit Ausnahme des ersten Einen, welches das Eine ist, dessen Kraft diese Elemente hervorgebracht und dessen Macht diese Principien geschaffen hat. [342] Er sagte auch: das Wahre (Gott) bedarf nicht der Erkenntniss seines Wesens, denn es ist wirklich Wahres ohne Wahres, alles wirklich Wahre ist unter ihm und ist nur wirklich Wahres, da es der wahr macht, der die Ursache seiner Wahrheit ist, so dass das Wahre die ausgebreitete Substanz, die Natur, das Leben und die Fortdauer ist und dieser Welt Anfang und Fortdauer nach dem Vergehen ihrer Schalen giebt und das einfache Innere von dem Schmutze reinigt, womit es verbunden worden ist. Er sagte, diese Welt werde, wenn ihre Schale verschwunden und ihr Schmutz vergangen sei, einfach, geistiger Natur und verbleibe durch das, was es in ihr von den reinen, lichten Substanzen innerhalb der Bestimmung der geistigen Rangstufen giebt, gleich den höheren Welten, welche kein Ende haben, und sie werde Eine von ihnen, und es dauere die Substanz jeder Schale, jedes Schmutzes und jeder Unreinheit fort, und es entstehe für sie ein Geschlecht, welches in sie eingehe, da es unmöglich sei, dass die reinen Seelen, welche mit Schmutz und Schale nicht bekleidet sind, mit den Seelen von vielen Schalen in einer Welt zusammen seien; es vergehe aber von dieser Welt nur, was nicht von den geistigen Mittelgliedern her sei und worüber die Schale und der Schmutz mehr Macht habe, was aber von dem Schöpfer ohne Mittelglied oder von einem Mittelglied ohne Schale herstamme, sei nicht vergänglich. Er sagte: die Schale überzieht nur Etwas, was nicht von den Mittelgliedern her ist, so dass sie durch das Accidenz, nicht

vermittelst des Wesens über es kommt, und das ist der Fall, wenn die Mittelglieder viel geworden sind und die Sache fern von der ersten Hervorbringung ist, denn so lange die Mittelglieder wenig sind bei der Sache, ist sie mehr von der Lichtnatur und hat wenig Schale und Schmutz, und je weniger Schale und Schmutz da ist, um so reiner sind die Substanzen und dauernder die Dinge.

Zu dem, was von Proklus überliefert wird, gehört, dass er gesagt habe, der Schöpfer wisse alle Dinge, ihre Genera, Arten und Individuen; er unterschied sich hierin von Aristoteles, welcher sagte, er wisse ihre Genera und ihre Arten, nicht ihre bestehenden Individuen, welche vergänglich seien, denn sein Wissen erstrecke sich auf die universellen, nicht auf die partiellen Dinge, wie wir es erwähnt haben. Zu dem, was von ihm über die Ewigkeit der Welt überliefert wird, gehört seine Behauptung, das Entstehen der Welt sei nicht denkbar, ausser nachdem sie nicht dagewesen, der Schöpfer sie also geschaffen habe, in dem Zustande aber, wo sie nicht dagewesen wäre, seien nur drei Lagen möglich, entweder, dass der Schöpfer nicht Macht (dazu) gehabt habe und mächtig geworden sei, das sei aber eine Absurdität, da er anfanglos mächtig sei; oder [343] dass er nicht gewollt habe, aber (später) gewollt habe, das sei auch eine Absurdität, weil er anfanglos wollend sei; oder dass die Weisheit es nicht beschlossen habe, und das sei auch eine Absurdität, da die Existenz unbedingt vorzüglicher als die Nichtexistenz sei; wenn aber diese drei Rücksichten in gleicher Weise bei der eigenthümlichen Eigenschaft nicht Bestand hätten, so sei es die Ewigkeit nach der Grundlehre des Mutakallim oder sie habe die Ewigkeit durch das Wesen, keine andere, wenn auch Beides in der Existenz stattfinde. Gott ist's, der helfen kann!

VI. Ansicht des Themistius.

Er ist der Kommentator des Systemes von Aristoteles und sein Kommentar wird nur als Grundlage benutzt, weil er den Leuten zu seinen Andeutungen und

Sinnsprüchen den Weg zeigt; er folgt der Ansicht des Aristoteles in Allem, was wir angeführt haben seitens der Annahme der *ersten Ursache*, von den Lehren über die *Elemente* hat er sich aber die Ansicht dessen angeeignet, welcher behauptet, es gäbe *drei Elemente*, die Form, die Materie und den Mangel; er machte einen Unterschied zwischen dem unbedingten Mangel und dem eigenthümlichen Mangel, denn es habe eine Form an sich selbst Mangel an einer (gewissen) Materie, sie anzunehmen, wie z. B. der Mangel (der Form) des Schiffes an dem Eisen nicht gleich dem Mangel des Schiffes an der Wolle ist, da diese Materie diese Form überhaupt nicht annimmt. Er sagte, die Himmelskreise entständen aus den vier Grundstoffen, nicht aber entständen die Grundstoffe von den Himmelskreisen, es wäre also in jenen die Eigenschaft des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde, nur dass das Ueberwiegende bei den Himmelskreisen die Eigenschaft des Feuers sei, gleichwie das Ueberwiegende bei den niederen Zusammensetzungen die Eigenschaft der Erde sei; die Sterne seien flammende Lichter, deren Zusammensetzung in solcher Weise geschehen sei, dass die Auflösung keinen Weg zu ihnen finde, da sie das Entstehen und Vergehen, die Veränderung und die Verwandelung nicht in sich aufnähmen, denn sonst wären die Naturen gleich und der Unterschied reducire sich auf das, was wir angeführt haben. Es giebt Themistius als Ueberlieferung von Aristoteles, Platon, Theophrastus, Porphyrius und Plutarch seine Ansicht darüber, dass die Welt im Allgemeinen *eine* allgemeine Natur habe und jeder Art von den Arten der Pflanzen und Thiere eine eigenthümliche Natur eigene, und dass sie die allgemeine Natur so bestimmen, dass sie der Grund der Bewegung in den Dingen und der Ruhe darin gemäss der ersten Bestimmung seitens ihres Wesens sei, indem sie die Ursache der Bewegung in den bewegten und die Ursache der Ruhe in den ruhenden Dingen sei; sie glaubten, dass die Natur das sei, was alle Dinge in der Welt, das Le-

ben derselben und ihren Tod, nach einer natürlichen Ordnung ordne, ohne lebendig zu sein [344] und Macht und freien Willen zu haben, dass sie aber Nichts thue ohne Weisheit, Richtigkeit, vollkommene Ordnung und bestimmte Anordnung.

Themistius sagt, Aristoteles sage (in der Metaphysik) lib. λ, dass die Natur das, was sie thue, mit Weisheit und Richtigkeit thue, wenn sie auch kein lebendiges Wesen sei, nur dass sie von einer Ursache, welche mächtiger als sie sei, inspirirt sei, und er weise darauf hin, dass die Ursache Gott sei. Er sage auch, die Natur sei eine doppelte Natur, eine Natur, welche in ihrem universellen und partiellen Sein das Entstehen und das Vergehen übersteige, nemlich der Himmelskreis und die Lichter, und eine Natur, deren partielle Stücke, nicht aber die universellen das Entstehen und das Vergehen erreiche, er meinte mit den partiellen Theilen die Individuen und mit den universellen Theilen die Elemente.

VII. Ansicht des Alexander Aphrodisius.

Er gehört zu den angesehenen Philosophen, was Einsicht und Wissen anlangt, er hatte ein festes System und eine entschiedene Ansicht; er stimmte mit Aristoteles in allen seinen Ansichten überein und erweiterte die Beweisführung dafür, dass der Schöpfer alle Dinge, die universellen und partiellen, der Reihe nach wisse, und dass er wisse, was gewesen sei und was sein werde, und sein Wissen durch die Veränderung des Gewussten nicht verändert und durch die Vervielfachung desselben nicht vervielfacht werde. Worin er von jenem abwich, war folgende Ansicht, die er aussprach: jeder Stern hat eine Seele und eine Natur, und eine Bewegung seitens seiner Seele und seiner Natur, und nimmt die Bewegung durchaus nicht von etwas Anderem, als er ist, an, sondern wird nur durch seine Natur und seinen freien Willen bewegt, nur dass seine Bewegung keine Unterschiede hat, weil es eine kreisförmige ist. Er sagte: weil der Himmelskreis das umgiebt, was unter ihm ist, und die Zeit ihm

gemäss verläuft, — denn die Zeit ist der Zähler der Bewegungen oder die Zahl der Bewegungen, — und weil den Himmelskreis weder etwas Anderes umgiebt noch die Zeit darnach verläuft, so ist es nicht möglich, dass der Himmelskreis vergeht und entsteht, er nimmt also das Entstehen und das Vergehen nicht in sich auf, und das, was das Entstehen und Vergehen nicht in sich aufnimmt, ist ewig und anfanglos.

Er sagt in seiner Schrift über die Seele, dass die Kunst die Natur in sich aufnehme, aber die Natur die Kunst nicht in sich aufnehme; und er sagt, die Natur habe Feinheit und Kraft, und ihre Werke überträfen an Auszeichnung und Feinheit alle Wunderwerke, welche durch irgend eine Kunst aufs feinste angefertigt seien. Er sagte in derselben Schrift: die Seele hat keine Thätigkeit ausser der Gemeinschaft mit dem Körper, das Denken durch die Vernunft miteingeschlossen, denn auch das sei zwischen beiden gemeinschaftlich; [345] er wies damit darauf hin, dass der Seele nach ihrer Trennung überhaupt keine Kraft verbleibe, die denkende Kraft miteingeschlossen, und er wich darin von seinem Lehrer Aristoteles ab, welcher sagte: das, was bei der Seele von allen Kräften, welche sie hat, verbleibt, ist lediglich die denkende Kraft, und ihr Vergnügen in jener Welt beschränkt sich lediglich auf die Freuden des Denkens, da sie ausserdem keine Kraft hat, also dadurch empfindet und Freude hat. Die *Späteren* sind der Ansicht, dass sie mit den an*erschaffenen* Eigenschaften fortdauere, welche sie von der Verbindung mit dem Körper erlangt habe, so dass sie durch dieselben zur Aufnahme der Engelseigenschaften in jener Welt vorbereitet sei.

VIII. Ansicht des Porphyrius.

Auch er folgte der Ansicht des Aristoteles und stimmte mit ihm in allem, was er annahm, überein; er behauptete, dass dasjenige, was von Platon über die Behauptung von dem (zeitlichen) Entstehen der Welt überliefert werde, unrichtig sei. Er sagt in *seinem Send-*

schreiben an Anebon: was dem Platon bei euch zu einem Fehler angerechnet wird, dass er der Welt einen *zeitlichen Anfang* gegeben habe, ist eine lügnerische Behauptung; und das liegt darin, dass Platon für die Welt keinen zeitlichen Anfang, sondern einen *Anfang hinsichts der Ursache* angenommen und gemeint hat, die Ursache ihres Entstehens sei ihr Anfang. Er hatte die Ansicht, dass derjenige, welcher bei seiner Behauptung meine, dass die Welt geschaffen sei und einen zeitlichen Anfang aus Nichts habe und von der Unordnung zur Ordnung übergegangen sei, irre und in falschem Wahne befangen sei; das liege darin, dass es nicht immer richtig sei, dass jede Nichtexistenz der Existenz bei demjenigen, dessen Existenz die Ursache in Etwas ausser sich habe, vorangehe und dass jede schlechte Ordnung der Ordnung vorangehe; Platon habe damit, dass der Schöpfer die Welt von der Nichtexistenz zur Existenz gebracht habe, gemeint, dass die Existenz derselben nicht aus ihrem Wesen sei, sondern der Grund ihrer Existenz von dem Schöpfer herkomme. Er sagte von der Hyle, dass sie eine die Formen in sich aufnehmende Sache sei, und zwar grosse und kleine, und beide seien in dem Gegenstande und der Begriffsbestimmung einerlei; die Nichtexistenz setzte er aber nicht auseinander, wie es Aristoteles angegeben hat, nur dass er sagte, die Hyle habe keine Form, also werde gewusst, dass Mangel der Form in der Hyle sei. Er sagte, alles Entstandene entstehe nur durch die Formen auf dem Wege der Veränderung und vergehe durch das Freisein der Formen davon. Porphyrius hatte die Ansicht, dass von den drei Wurzeln her, nemlich der Hyle [346], der Form und der Nichtexistenz, jeder Körper entweder ruhend oder bewegt sei, und dort etwas sei, was die Körper entstehen lasse und bewege, und Alles, was Eines und einfach sei, dessen Thun sei Eines und einfach, und was vielfach und zusammengesetzt sei, dessen Thaten seien vielfach und zusammengesetzt, das Thun einer jeden Existenz sei ihrer Natur entsprechend, das Thun Got-

tes also vermittelst seines Wesens Eines und einfach, was aber zu seinen Thaten gehöre, die er durch ein Vermittelndes thue, so sei es zusammengesetzt.

Er sagte: alles, was eine Existenz ist, hat ein seiner Natur entsprechendes Thun; da nun der Schöpfer eine Existenz ist, so ist sein eigenthümliches Thun das Zur-Existenz-Bringen, er thut also *ein* Thun und bewegt mit *einer* Bewegung d. i. das Bringen zu seiner Aehnlichkeit, nemlich der Existenz; ferner wenn entweder gesagt wird: das Gethane ist ermangelnd, zur Existenz bringen zu können, so ist das die Natur der *Hyle* an sich, es ist also nothwendig, dass die Existenz einer Natur, welche die Existenz in sich aufnimmt, vorhergehe; — oder wenn gesagt wird: es ist nicht ermangelnd, zur Existenz bringen zu können, sondern es *hat* es aus dem Nichts zur Existenz gebracht und seine Existenz hervorgebracht aus der Nicht-Vorstellung von Etwas, das ihm vorhergehe, so liegt darin das, was die Anhänger der Einheit (Monotheïsten) behaupten. Er *sagte*: das erste Thun, was er gethan hat, ist die Substanz, nur dass ihr Substanzsein in die Bewegung fällt, es also nothwendig ist, dass ihre Fortdauer als Substanz durch die Bewegung sei; und darin liegt, dass es der Substanz nicht zukommt, durch ihr Wesen in der Stelle der ersten Existenz sich zu befinden, sondern der Verähnlichung mit jenem Ersten wegen; alle Bewegung findet entweder in gerader Linie oder in Kreisform statt, die Substanz wird also vermittelst dieser beiden Bewegungen bewegt; da aber die Existenz der Substanz vermittelst der Bewegung stattfindet, so ist es nothwendig, dass die Substanz an allen Seiten bewegt werde, an welchen die Bewegung möglich ist, dass also alle Substanzen an allen Seiten bewegt werden in geradeliniger Bewegung nach allen Dimensionen, und das sind drei, die Länge, die Breite und die Tiefe, nur dass es unmöglich ist, dass sie nach allen Dimensionen ohne Ende bewegt werde, da es für das, was der Wirklichkeit nach da ist, unmöglich ist, dass es ohne Ende sei; die Substanz wird

also nach diesen drei Seiten in einer ein Ende habenden Bewegung nach geraden Linien bewegt, und wird dadurch ein Körper, und bleibt dabei, dass sie in Kreisform nach der Seite bewegt wird, welche es in ihr möglich macht, dass sie endlos bewegt wird und keinen Augenblick ruht, [347] nur dass es nicht möglich ist, dass sie ganz und gar in der Kreisbewegung bewegt wird, da der Kreis einen ruhenden Theil in der Mitte von ihr erfordert; darnach also wird die Substanz eingetheilt, so dass ein Theil von ihr in der Kreisform bewegt wird und ein Theil von ihr in der Mitte ruht. Er sagte: jeder Körper, welcher bewegt wird, wenn er einen ruhenden Körper berührt, in dessen Natur es liegt, die Einwirkung von ihm anzunehmen, bewegt denselben zugleich mit sich, und wenn er ihn bewegt, wird er warm, und wenn er warm wird, wird er fein, aufgelöst und trocken, es gränzt also das *Feuer* an den *Himmelskreis*, und der Körper, welcher an das Feuer gränzt, ist von dem Himmelskreis entfernter und wird mit der Bewegung des Feuers bewegt und seine Bewegung ist geringer, er wird also nicht in seiner Gesammtheit bewegt, sondern ein Theil von ihm, ist also weniger warm, als die Wärme des Feuers und das ist die *Luft;* der Körper, welcher an die Luft gränzt, wird nicht bewegt, weil er von dem Bewegenden zu fern ist, er ist also seiner Ruhe wegen kalt und nur seiner Nachbarschaft mit der Luft wegen ein wenig warm und wird in gleicher Weise nur wenig aufgelöst (das *Wasser*); der Körper, welcher in der Mitte ist, da er in der äussersten Ferne von dem Himmelskreise ist und von seiner Bewegung nichts erhält und von ihm keine Einwirkung empfängt, ruht und ist kalt, und das ist die *Erde*; wenn nun diese Körper, Einer vom Anderen die Einwirkungen aufnehmen, werden sie unter einander gemischt und es werden von ihnen zusammengesetzte Körper erzeugt und das sind die sinnlichen Körper. Er sagt: die Natur wirkt ohne Denken, ohne Vernunft und ohne Willen; aber sie wirkt nicht auf gutes Glück durch den Zufall und durch Um-

hertappen, sondern sie wirkt nur das, worin Ordnung und Anordnung und Weisheit ist und thut nur Eines des Anderen wegen, wie sie z. B. den Weizen zur Nahrung für den Menschen hervorbringt, und seine Glieder so einrichtet, dass er sie brauchen kann. Porphyrius theilt das, was Aristoteles über die *Natur* sagt, in fünf Theile, der erste ist der *Grundstoff*, der zweite die *Form*, der dritte das aus Beiden *Zusammengesetzte*, wie z. B. der Mensch, der vierte die *Bewegung*, welche in dem Dinge an Stelle der vorhandenen Bewegung des Feuers entsteht, welche darin nach oben stattfindet, und der fünfte die *allgemeine Natur* für das All, weil die Existenz der Theilwesen nicht ohne das All, welches sie umfängt, richtig bestimmt werden kann. Man war dann aber verschiedener Meinung über den Mittelpunkt davon; einige Philosophen wandten sich dahin, dass sie über dem All sei, Andere, dass sie unter dem Himmelskreise sei. Man sagte: der Beweis für ihre Existenz sind ihre Werke und ihre Kräfte, welche in der Welt zerstreut sind und die Bewegungen und die Wirkungen hervorbringen, [349] wie die Bewegung des Feuers und der Luft nach oben und die Bewegung des Wassers und der Erde nach unten; wir wissen also zuverlässig, dass, wenn nicht Kräfte darin wären, welche diese Bewegungen, die einen Grund haben, hervorbrächten, sie in ihnen nicht hervorgebracht werden würden, und ebenso ist es mit dem, was in den Pflanzen und Thieren von der Kraft der Nahrung und der Kraft des Wachsens und des Gedeihens hervorgebracht wird.

Drittes Kapitel.

Die *Späteren* von den Philosophen des Islâm.

Es sind Jákûb Ibn Isĥâk al-Kindi, ʿHunain Ibn Isĥâk, Jaĥja an-Naĥwi, Abu-'l-Faradsch al-Mufassir, Abu Sulaimân as-Sidschzi, Abu Sulaimân Muĥammad al-Mukaddasi, Abu Bakr

Thâbit Ibn Kurra, Abu Tammâm Jûsuf Ibn Muhammad an-Nîsâbûri, Abu Zaid Ahmad Ibn Sahl al-Balchi, Abu Muhârib al-'Hasan Ibn Sahl Ibn Muhârib al-Kummi, Ahmad Ibn at-Tajjib as-Sarachsi, Talha Ibn Muhammad an-Nasafi, Abu 'Hâmid Ahmad Ibn Muhammad al-Isfazâri, 'Îsa Ibn 'Ali al-Wazîr, Abu 'Ali Ahmad Ibn Miskawaih, Abu Zakarîjâ Jahja Ibn 'Adi adh-Dhaimari, Abu-'l-'Hasan al-Âmiri, Abu Nafzr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarchân al-Fârâbi und Andere; der gelehrte Meister des Volkes aber ist Abu 'Ali al-'Husain Ibn 'Abdallah Ibn Sîna.

Sie alle sind der Methode des Aristoteles in Allem, was er gelehrt hat und worin er eigenthümlich ist, gefolgt mit Ausnahme weniger Aussprüche, worin sie meistens die Ansicht des Platon und der *Alten* annahmen. Da nun die Methode des Ibn Sîna nach übereinstimmendem Urtheile die scharfsinnigste und seine Spekulation die am meisten in die wirklichen Dinge eindringende ist, so habe ich mich dafür entschieden, seine Methode aus seinen Büchern übersichtlich und in Kürze zu überliefern, da sie die Quellen seines Systems und die Tragsäulen dessen sind, was er aufgestellt hat, und habe die Ueberlieferung der Methoden der Anderen aufgegeben. — Die ganze Beute ist in dem Leibe des wilden Esels — (sagt das Sprüchwort).

System des Abu 'Ali al-'Husain Ibn 'Abdallah Ibn Sîna.

I. *Logik.*

Abu 'Ali Ibn 'Abdallah Ibn Sîna sagt: das *Wissen* ist entweder *Vorstellung* oder *Behauptung*; die Vorstellung ist das erste Wissen und besteht darin, dass du eine einfache Sache erfassest, ohne darüber verneinend oder bejahend zu bestimmen, z. B. unsere Vorstellung von der Wesenheit des Menschen; die Behauptung be-

steht darin, dass du eine Sache erfassest und im Stande bist, darüber verneinend oder bejahend zu bestimmen z. B. unsere Behauptung, Alles habe einen Grund. Zu [349] einem jeden der beiden Theile gehört solches, was *primitiv* ist, und Solches, was *erworben* ist; die erworbene Vorstellung wird nur durch die *Definition* und das, was ihr verwandt ist, zu Stande gebracht, und die erworbene Behauptung nur durch den *Schluss* und das, was ihm verwandt ist, zu Stande gebracht; die Definition und der Schluss sind also zwei Instrumente, durch welche die *gewussten Kenntnisse* hervorgehen, welche nicht vorhanden waren, so dass Gewusstes durch *betrachtende Ueberlegung* entsteht. Beide enthalten theils *Wirkliches*, theils *Unwirkliches*, was aber doch in seiner Weise Nutzen bringt, theils *Falsches*, was dem Wirklichen ähnlich ist; die menschliche Naturanlage reicht nun bei der Unterscheidung dieser Klassen (des Wissens) nicht aus, es sei denn, dass sie von *Gott* Unterstützung erhalte, es ist also für den Spekulirenden ein als Richtschnur dienendes Instrument nothwendig, dessen Beobachtung ihn davor bewahrt, dass er in seinem Denken irre, und das ist der *Zweck* bei der *Logik*. Ferner sind Beide, die Definition und der Schluss, aus vernünftigen Begriffen vermittelst einer bestimmten Zusammensetzung zusammengesetzt, so dass sie einen *Stoff* enthalten, woraus sie zusammengesetzt sind, und eine *Form*, womit die Zusammensetzung geschieht; das Verdorbene (dabei) kommt bald von einer Seite, bald von beiden Seiten zugleich, die Logik aber ist dasjenige, was Unterweisung giebt, aus welchen Stoffen und Formen die *richtige* Definition und der *treffende* Schluss sind, welche ein *sicheres Wissen* geben, und aus welchen dasjenige, was einen dem sicheren Wissen gleichen *Glauben* giebt, und aus welchem dasjenige, was eine *wahrscheinliche Meinung* giebt, und aus welchen dasjenige herkommt, was *Irrthum* und *Unwissenheit* giebt; und das ist der *Nutzen* der Logik. Da ferner die *spekulativen Ansprachen* durch hörbare Ausdrücke geschehen und die *vernünftigen Gedanken* durch vernünf-

tige Worte ergehen, so bilden jene *Begriffe*, welche in dem Geiste vorhanden sind, insofern durch sie zu Anderen fortgegangen wird, die *Gegenstände* der Logik, und die Erkenntniss der Zustände jener Begriffe giebt die (einzelnen) *Fragpunkte* der Wissenschaft der Logik. Es hat also die Logik zu den gedachten Dingen eine ähnliche Beziehung, als wie sie die Grammatik zur Rede und die Metrik zur Poesie hat, und es liegt dem Logiker ob, auch die Ausdrücke wissenschaftlich zu behandeln, insofern sie auf die Begriffe hinweisen. Der *Ausdruck* weist auf den Begriff in *dreierlei* Weise hin, von denen die erste in dem *Entsprechen*, die zweite in dem *Enthaltensein*, die dritte in der *Zusammenhängigkeit* besteht; er (der Ausdruck) wird eingetheilt in einen *einfachen* und einen *zusammengesetzten*; der einfache ist dasjenige, was auf einen Begriff hinweist, [350] von dessen Theilen aber ein Theil nicht hinweist auf einen Theil von den Theilen jenes Begriffes dem Wesen nach d. h. wenn er einen Theil hat; der zusammengesetzte (Ausdruck) ist der, welcher auf einen Begriff hinweist und welcher Theile hat, aus welchen Hörbares zusammengesetzt ist und aus deren Begriffen ein Begriff der Gesammtheit zusammengesetzt ist. Der einfache Ausdruck wird eingetheilt in einen *universellen* und einen *partiellen*; der universelle ist der, welcher auf Viele vermittelst *eines übereinstimmenden* Begriffes hinweist und dessen Sinn selbst die Gemeinschaft dabei nicht untersagt, der partielle ist dasjenige, dessen Sinn selbst Jenes untersagt. Der universelle (Ausdruck) wird ferner eingetheilt in einen *substantiellen* und einen *accidentellen*; der substantielle ist derjenige, welcher die Wesenheit dessen, worüber ausgesagt wird, konstituirt, und der accidentelle ist derjenige, welcher die Wesenheit desselben nicht konstituirt, sei er ungetrennt in der Existenz und in der Vorstellung oder sei die Existenz für ihn entschieden klar. Der substantielle (Ausdruck) wird dann eingetheilt in das, was *Aussage* ist bei der Beantwortung des *Was-ist-es*, das ist der einfache Ausdruck,

welcher die Gesammtheit der wesentlichen Begriffe, durch welche das Ding Bestehen hat, in sich fasst, und es ist ein Unterschied zwischen der *Aussage* bei der Beantwortung des *Was-ist-es* und zwischen dem *Innern* bei der Beantwortung des *Was-ist-es*; und in das, was Aussage ist bei der Beantwortung des *Was-für-eines-ist-es*, das ist der Ausdruck, welcher auf einen Begriff hinweist, durch welchen die unter Einen Begriff gemeinschaftlich fallenden Begriffe in wesenhaftem Unterschiede unterschieden sind. Was den accidentellen (Ausdruck) betrifft, so ist er bald *fest verbunden* in der Existenz und in der Vorstellung, und dadurch entsteht auch ein Unterschied, nicht wesenhafter Art, und bald ist er *getrennt* (der Weisse, das Weisssein), und es ist ein Unterschied zwischen dem *Accidentellen* und dem *Accidenz*, welches ein Theil der Substanz ist. Was die Merkmale der *fünf Ausdrücke:* das *Genus*, die *Art*, der *Unterschied*, die *Besonderheit* und das *allgemeine Accidenz*, betrifft, so wird das *Genus* dadurch bestimmt, dass es die Aussage über viele, bei der Beantwortung des *Was-ist-es* in substantiellen Eigenthümlichkeiten Verschiedene ist; die *Art* wird dadurch bestimmt, dass es die Aussage über viele, bei der Beantwortung des *Was-ist-es* der Zahl nach Verschiedene ist, sobald es eine von anderen Arten ist, wenn es aber eine *mittele Art* ist, so ist es die Aussage über viele, bei der Beantwortung des *Was-ist-es* Verschiedene, und es wird darüber ein anderes Wort bei der Beantwortung des *Was-ist-es* in der Gemeinschaftlichkeit ausgesagt. Es geht das *Aufsteigen* bis zu einem Genus fort, worüber kein Genus daist, und wenn über dem Genus eine allgemeinere Sache als es selbst angenommen wird, so wird die Allgemeinheit (davon) zweifelhaft; ebenso das *Herabsteigen* bis zu einer Art, unter welcher keine Art daist, und wenn unter [351] der Art eine mehr besondere Klasse angenommen wird, so findet die Besonderheit durch die Accidenzen statt. Der *Unterschied* wird dadurch bestimmt, dass er das substantielle Universelle ist, wodurch über eine Art unter ihrem

Genus dadurch ausgesagt wird, dass es das *Was-für-eines-ist-es* ist. Die *Besonderheit* wird dadurch bestimmt, dass sie das substantielle Universelle ist, welches auf *eine* Art bei der Beantwortung des *Was-für-eines-ist-es* nicht dem Wesen nach (sondern dem Accidenz nach) hinweist. Das *allgemeine Accidenz* wird dadurch bestimmt, dass es das einzelne, unsubstantielle Universelle ist, und dass an seinem Begriffe Viele gemeinschaftlichen Antheil haben; dass *das Accidenz* hierauf Anwendung findet und auf das, was ein Theil der Substanz ist, ist eine Anwendung in zwei verschiedenen Bedeutungen.

Ueber die zusammengesetzten (Ausdrücke).

Das *Ding* ist entweder ein *objektiv Existirendes*, oder eine davon hergenommene *Form* im Geiste, und beide sind bei den (verschiedenen) Ländern und Völkern nicht verschieden; ein *Ausdruck* aber, welcher auf die Form im Geiste hinweist und eine *Schrift*, welche auf den Ausdruck hinweist, sind bei den Völkern verschieden; die Schrift weist also auf den Ausdruck hin, der Ausdruck weist auf die Form im Geiste und die Form weist auf die objektiven Existenzen. Die Elemente des *Ausspruches* und der *Rede* sind: *Nomen*, *Zeitwort* und *Partikel*. Das *Nomen* ist ein einfacher Ausdruck, welcher auf einen Begriff hinweist, ohne auf eine Zeit der Existenz dieses Begriffes hinzuweisen; das *Zeitwort* ist ein einfacher Ausdruck, welcher auf einen Begriff hinweist und auf die Zeit, in welcher dieser Begriff einem gar nicht näher bestimmten Gegenstande (Subjekte) zukommt; die *Partikel* ist ein einfacher Ausdruck, welcher auf einen Begriff hinweist, für welchen es ausreicht, dass er gesetzt oder prädicirt werde, nachdem er mit einem Nomen oder Zeitworte verbunden ist; wenn die Ausdrücke nun zusammengesetzt werden, wird ein Begriff hervorgebracht, sie heissen dann aber *Ausspruch*. Die Weisen der Zusammensetzungen sind verschieden, der Logiker bedarf aber nur einer eigenthümlichen Zusammensetzung, nemlich dass sie eine solche sei, dass die Behauptung

des Wahren und des Falschen zu ihr einen Weg habe. Der *Satz* ist ein jeder Ausspruch, in welchem eine Beziehung zwischen zwei Dingen stattfindet, insofern eine Bestimmung von Wahrem oder Falschem daraus folgt. Der *kategorische* (Satz) davon ist jeder Satz, in welchem die erwähnte Beziehung nur stattfindet, insofern es möglich ist, dass jedes von Beiden vermittelst eines einfachen Ausdruckes bezeichnet werde; der *hypothetische* davon ist jeder Satz, in welchem diese Beziehung zwischen zwei Dingen stattfindet, in welchen diese Beziehung daist, insofern er *konjunktiv* und *disjunktiv* ist; [352] der *konjunktive* von den hypothetischen (Sätzen) ist der, welcher die Nothwendigkeit eines Satzes eines anderen hypothetischen Satzes wegen bejaht oder verneint, der *disjunktive* von ihnen ist der, welcher das Zurücktreten eines Satzes eines anderen hypothetischen Satzes wegen bejaht oder verneint; die *Bejahung* ist das Eintretenlassen dieser Beziehung und ihr Setzen, und im Allgemeinen ist es die Bestimmung über die Existenz eines Prädikates für ein Subjekt; die *Verneinung* ist das Aufheben dieser auf die Existenz bezüglichen Beziehung und im Allgemeinen ist es die Bestimmung über die Nichtexistenz eines Prädikates für ein Subjekt; das *Prädikat* ist das, wodurch bestimmt wird, und das *Subjekt* ist das, worüber bestimmt wird. Der *besonderte* (Satz) ist ein kategorischer Satz, dessen Subjekt ein partielles Ding ist; der *unbestimmtgelassene* ein kategorischer Satz, dessen Subjekt ein Universelles ist, aber es ist nicht deutlich erklärt, dass die Bestimmung über sein Ganzes oder einen Theil davon stattfindet, nothwendig ist es jedoch, dass sie auf einen Theil, aber zweifelhaft, dass sie auf das Ganze geht, so dass seine Bestimmung also eine Bestimmung des Partiellen ist; der *begränzte* ist derjenige (Satz), dessen Bestimmung etwas Universelles ist, und wo die Bestimmung darüber deutlich zeigt, dass sie auf sein Ganzes oder einen Theil davon geht, er ist bejahend oder verneinend; und die *Mauer* ist der Ausdruck, welcher das Maass der Einengung anzeigt, z. B. Jeder,

nicht Einer, Einer, nicht Jeder. Die *adversativen* Sätze sind die beiden, welche durch die Verneinung und die Bejahung verschieden sind, und deren Subjekt und Prädikat Eines ist in der Bedeutung, der Beziehung, der Kraft, dem Thun, dem Theile, dem Ganzen, der Zeit, dem Orte und der Bedingung; der *Widerspruch* ist ein solcher Gegensatz zwischen zwei Sätzen in der Bejahung und Verneinung, von welchem seinem Wesen nach nothwendig ist, dass sie die Wahrheit und die Falschheit unter sich getheilt haben, und wobei es nothwendig ist, dass die angeführten Bedingungen beobachtet sind. Der *einfache* Satz ist derjenige, dessen Subjekt und Attribut ein *wirkliches* Nomen ist; der *vermittelte* Satz ist derjenige, dessen Subjekt oder Attribut ein *unbestimmtes Nomen* (ὄνομα ἀόριστον) ist, wie unser Ausspruch: Zaid ist *nicht-sehend*; der *defektive* Satz ist derjenige, dessen Attribut das geringere der beiden Gegenüberstehenden ist, d. h. auf den Mangel von Etwas hindeutet, dem es zukommt, dem Gegenstande (Subjekte) oder seiner Art oder seinem Genus anzugehören, z. B. unser Ausspruch: Zaid ist ungerecht. Der *Inhalt* der Sätze ist das Verhältniss, welches dem Attribut in der Beziehung auf das Subjekt eignet, durch welches unzweifelhaft nothwendig ist, dass es demselben beständig zu jeder Zeit in bejahender oder verneinender Weise zukommt oder nicht beständig ihm weder in bejahender noch in verneinender Weise zukommt. Die *Arten* (Modalitäten) der Sätze sind *drei: nothwendig* und das weist auf die Beständigkeit der Existenz hin, *unmöglich* und das weist [353] auf die Beständigkeit der Nichtexistenz hin, *möglich* (problematisch) und das weist auf die Beständigkeit weder der Existenz noch der Nichtexistenz hin. Der Unterschied zwischen der Art und dem Inhalte ist der, dass die Art ein dieselbe bezeichnender Ausdruck ist, welcher auf eine dieser Bedeutungen hinweist, der Inhalt aber ein Verhältniss für den Satz ist vermittelst seines Wesens ohne bestimmten Ausdruck dafür; zuweilen sind beide verschieden, z. B. in dem Ausspruch:

„es ist möglich, dass Zaid ein Thier ist;" der Inhalt ist ein nothwendiger und die Art eine mögliche. Das *Mögliche* umfasst im Allgemeinen zwei Bedeutungen, deren eine ist *Nicht-Unmögliches* und bei dem Eintreten dieser Sache entweder *Mögliches* oder *Unmögliches*, und das ist das *allgemeine* Mögliche; die zweite ist *Nicht-Nothwendiges* in beiden Fällen, nemlich der Existenz und der Nichtexistenz, und beim Eintreten dieser Sache entweder *Nothwendiges* oder *Unmögliches*, und das ist das *besondere* Mögliche. Zwischen dem Nothwendigen ferner und dem Unmöglichen besteht der äusserste Gegensatz ungeachtet ihres Uebereinkommens in dem Begriffe der Naturnothwendigkeit, denn das *Nothwendige* ist in Betreff der Existenz durch Naturnothwendigkeit *Bedingtes*, indem, wenn seine Nichtexistenz angenommen wird, etwas Absurdes daraus folgt, und das *Unmögliche* ist in Betreff der Nichtexistenz durch Naturnothwendigkeit Bedingtes, so dass, wenn seine Existenz angenommen wird, etwas Absurdes daraus folgt; das besondere Mögliche ist aber das, was in Betreff der Existenz und der Nichtexistenz nicht durch Naturnothwendigkeit *bedingt* ist. Die durch Naturnothwendigkeit bedingte *Aussage* geschieht auf *sechserlei* Art, welche alle in der Beständigkeit übereintreffen: die *erste* ist, dass die Aussage beständig ist ohne Anfang und ohne Aufhören; die *zweite* ist, dass die Aussage besteht, so lange das Wesen des Subjektes fortexistirt, nicht aufhört, und diese *beiden* Arten sind die gewöhnlichen und diejenigen, welche verstanden werden, wenn von nothwendiggegebener Bejahung oder Verneinung gesprochen wird; die *dritte* ist, dass die Aussage dauert, so lange das Wesen des Subjektes durch die Eigenschaft bestimmt wird, welche mit ihm als Subjekt gesetzt wird; die *vierte* ist, dass die Aussage existirend ist und keine Nothwendigkeit ohne diese Bedingung da ist; die *fünfte* ist, dass die Nothwendigkeit eine bestimmte Zeit lang nothwendig stattfindet; die *sechste*, dass die Nothwendigkeit eine unbestimmte Zeit lang stattfindet. Die Wesenheiten der Art

sind ferner bald in (direkter) Folge und durch Inversion aneinander geknüpft, bald nicht aneinander geknüpft, so dass *Nothwendigem* inhärirt, dass es geschehe, *Unmöglichem*, dass es nicht geschehe, und *es ist nicht möglich* in allgemeiner Bedeutung, dass es nicht geschehe; und solche Stücke werden durch Inversion umgekehrt und darnach messe die übrigen Klassen. Jeder Satz ist also entweder *nothwendig* (apodiktisch) oder *möglich* (problematisch) oder *unbedingt* (assertorisch). Der *nothwendige* ist ein solcher wie [354] unser Ausspruch: jedes B ist A mit Nothwendigkeit d. i. jedes Einzelne von dem, welchem die Eigenschaft zuertheilt wird, dass es B ist beständig oder nicht beständig, einem solchen Dinge wird beständig, so lange als die Substanz seines Wesens existirt, das Attribut zuertheilt, dass es A ist; der *mögliche* ist derjenige, dessen Bestimmung seitens der Bejahung oder Verneinung nicht durch Nothwendigkeit bedingt ist; bei dem *unbedingten* giebt es zwei Ansichten, die eine ist, dass er ein solcher (Satz) sei, in welchem in keiner Weise weder eine Nothwendigkeit für die Bestimmung noch eine Möglichkeit erwähnt ist, sondern unbedingt gesprochen wird; nach der anderen ist er das, worin die Bestimmung existirend ist, nicht beständig sondern eine Zeit lang, und diese Zeit ist entweder so lange das Subjekt das Attribut hat, wodurch es bestimmt ist, oder so lange das Prädikat dadurch bestimmt ist, oder in einer bestimmten, nothwendig gegebenen Zeit oder in einer nothwendig gegebenen unbestimmten Zeit. Die *Inversion* ist die Verkehrung des Subjektes zum Prädikat und des Prädikates zum Subjekte mit dem Verbleiben der Verneinung und der Bejahung in ihrem Verhältnisse und der Richtigkeit und der Unrichtigkeit in ihrem Verhältnisse; der universelle verneinende (Satz) ist in sich selbst zu versetzen, der partielle verneinende ist nicht zu versetzen, der universelle bejahende ist in einen partiellen bejahenden zu versetzen und der partielle bejahende ist in sich selbst zu versetzen.

Von dem *Schlusse* und seinen Bestandtheilen, seinen Figuren und Schlusssätzen.

Die *Prämisse* ist ein Ausspruch, welcher Etwas für Etwas bejaht oder Etwas für Etwas verneint, sie wird als ein Theil eines Schlusses gesetzt, und die *Definition* (Begriff, terminus, ὅρος) ist das, wozu die Prämisse, insofern sie Prämisse ist, aufgelöst wird. Der *Schluss* ist ein aus Aussprüchen zusammengesetzter Ausspruch, aus welchen, wenn sie gesetzt werden, durch ihre Wesenheit ein anderer Ausspruch ausser ihnen mit Nothwendigkeit folgt, und wenn seine nothwendige Folge klar ausgesprochen ist, wird es ein *vollkommener* Schluss genannt, und wenn er eines klaren Aussprechens (noch) bedarf, ist es ein *unvollkommener* Schluss. Der Schluss wird eingetheilt in den *konjunktiven* (kategorische Schlussform) und in den *replikativen* (hypothetische Schlussform). Der *konjunktive* ist ein solcher, dass dasjenige, was er folgert, weder selbst noch sein Gegentheil ein Ausspruch in irgend einer Weise der Wirklichkeit nach gesetzt ist, und der *replikative* ist ein solcher, dass dasjenige, was er folgert, selbst oder sein Gegentheil ein Ausspruch der Wirklichkeit nach gesetzt ist. Der *konjunktive* Schluss kommt nur von zwei Prämissen her, welche einen Begriff gemeinschaftlich haben und in zwei Begriffen von einander getrennt sind, so dass die Begriffe drei sind, und es ist die Sache des gemeinschaftlichen Begriffes, von der Mitte auszugehen und zwischen den beiden anderen Begriffen eine Verbindung herzustellen, und das ist das den Schluss Bewirkende und wird *Schlusssatz* genannt; der zwiefach gesetzte Begriff heisst *Mittelbegriff*, [355] und die beiden übrigen (heissen) *Gränzen* (ὅροι), und der, welcher erfordert, Prädikat des Schlusssatzes zu werden, heisst die *grössere Gränze* (terminus major, Oberbegriff) und der, welcher erfordert Subjekt des Schlusssatzes zu werden, heist die *kleinere Gränze* (terminus minor, Unterbegriff); die *Prämisse*, in welcher der Obergeriff steht, wird *die Grössere* (propositio major, Obersatz) genannt und die, in welcher der

Unterbegriff steht, wird *die Kleinere* (propositio minor, Untersatz) genannt; die Zusammensetzung des Untersatzes und des Obersatzes wird *Verbindung* genannt, und die Gestalt der Verbindung wird (Schluss-) *Figur* genannt, die Verbindung (zweier Prämissen), aus welchen ihrem Wesen nach ein anderer Ausspruch folgt, wird *Schluss* genannt; der Schlusssatz aber wird, so lange er noch nicht (wirklich) gefolgert ist, sondern der Schluss ihm zueilt, *Gesuchtes* genannt, wenn er aber gefolgert ist, *Geborenes* (Schlusssatz, conclusio) genannt; wenn der Mittelbegriff Prädikat in einer Prämisse und Subjekt in der anderen ist, so heisst diese Verbindung *erste Figur*, wenn er Prädikat in beiden ist, heisst sie *zweite Figur*, wenn er Subjekt in beiden ist, heisst sie *dritte Figur*; alle Figuren haben das gemeinschaftlich, dass es keinen Schluss von zwei *partiellen* (Prämissen) her giebt, und was ausser den wirklichen von den möglichen noch daist, stimmt darin überein, dass es keinen Schluss von zwei *negativen* (Prämissen) her giebt und auch nicht von einem *negativen* Untersatze, dessen Obersatz *partiell* ist; der Schlusssatz folgt in der *Quantität* und in der *Qualität* der geringeren der beiden Prämissen. Bedingung für die *erste Figur* ist, dass ihr Obersatz *universell* und ihr Untersatz *positiv* ist; Bedingung der *zweiten Figur* ist, dass der Obersatz darin *universell* und eine Prämisse von der anderen *in der Qualität verschieden* ist, und es kann nicht geschlossen werden, wenn beide Prämissen *problematisch* oder *assertorisch* in einer Weise sind, dass sie nicht rein in sich umzukehren sind; Bedingung für die *dritte Figur* ist, dass der Untersatz *positiv* ist. Ferner ist in jeder Figur ein *universeller* (Satz) nothwendig, und über die Mischungen sehe man seine (Ibn Sîna's) Werke nach. Was die *hypothetischen Schlüsse* und ihre Sätze anbetrifft, so wisse, dass die *Bejahung* und die *Verneinung* nicht blos den kategorischen (Sätzen) eignet, sondern auch bei der Konjunktion und Disjunktion (hypothetischer Sätze) Platz hat, denn gleichwie der Hinweis auf die Existenz der Aussage eine Bejahung bei

der kategorischen Aussage ist, so ist der Hinweis auf die Existenz der Konjunktion eine Bejahung bei dem konjunktiven Satze und der Hinweis auf die Existenz der Disjunktion eine Bejahung bei dem disjunktiven Satze; dasselbe Verhältniss findet bei der Verneinung statt, und jede Verneinung ist Vernichtung der Bejahung und Aufhebung derselben, und auf gleiche Weise verläuft dabei die *Einschränkung* und die *Unbeschränktheit*. Zuweilen [356] sind der Sätze (Urtheile) *viele*, und die Prämisse ist *eine*, und die Verbindung seitens der konjunktiven (Theile) ist so, dass einer der beiden als Grund, der andere als Folge gesetzt wird, so dass Beide an dem Grunde gemeinschaftlichen Antheil haben oder Beide an dem Vorangehenden gemeinschaftlichen Antheil haben, und das sind für einen Schluss die kategorischen Figuren, und die Bedingungen dabei sind Eine und der Schlusssatz ist ein bedingter, so dass er durch die Verbindung des Grundes und der Folge entsteht, welche gleichsam die beiden Hauptbegriffe (terminus major und term. minor) sind; was die Verbindungen seitens der disjunktiven (Sätze) betrifft, so findet (der Schluss) nicht in einem vollständigen sondern in einem unvollständigen Theile statt und das ist ein nachfolgender oder vorangehender Theil (Folge oder Grund). Die *replikativen* (Schlüsse) sind zusammengesetzt aus zwei Prämissen, von denen die eine eine bedingte ist und die andere eine Position oder ein Aufheben für einen ihrer beiden Theile ist, und es ist möglich, dass sie kategorisch und hypothetisch ist, und sie wird *das Als-Ausnahme-Gesetzte* genannt, und das Als-Ausnahme-Gesetzte von einem hypothetischen, konjunktiven Schlusse ist entweder so, dass, wenn es von dem Grunde her ist, nothwendig ist, dass es der Grund selbst ist, damit die Folge selbst geschlossen werde, und wenn es von der Folge her ist, nothwendig ist, dass ihr Gegentheil stattfinde, damit das Gegentheil des Grundes geschlossen werde, und eine Ausnahme des Gegentheils des Grundes und der Folge selbst bewirkt keinen Schluss; oder sobald der hypothe-

lische (Satz) disjunktiv ist, so sind, wenn er lediglich aus zwei Theilen besteht, zwei die Nothwendigkeit Setzende da, so dass, welchen von beiden selbst du immer als Ausnahme setzest, das Gegentheil des Anderen geschlossen ist, und wessen Gegentheil du immer als Ausnahme setzest, der Andere selbst geschlossen ist. Die *zusammengesetzten* Schlüsse betreffend, so ist, sobald sie in ihre einzelnen Glieder aufgelöst werden, dasjenige da, wovon jedes Einzelne etwas Anderes folgert, nur dass es Schlussfolgen sind, wovon die Einen Prämissen der Anderen sind, und jede Schlussfolge zieht ihre Umkehrung nach sich und die Umkehrung ihres Gegentheils und ihrer beiden Theile und die Umkehrung ihrer beiden Theile, wenn sie eine Umkehrung haben; die richtigen Prämissen folgern eine richtige Schlussfolge und es findet keine Umkehrung statt, es folgern aber auch zuweilen die falschen Prämissen eine richtige Schlussfolge. Der *Zirkel* besteht darin, dass die Schlussfolge genommen wird und eine der beiden Prämissen umgekehrt wird, so dass die zweite Prämisse folgert, und das ist nur möglich, wenn die Hauptbegriffe in den Prämissen gegenseitig umkehrbar, sich entsprechende sind. Die *Umkehruvg* des Schlusses ist das, dass du das Gegenüberstehen der Schlussfolge im Gegensatze oder das Gegentheil annimmst und mit einer der beiden Prämissen zusammenthust, so dass das Gegenüberstehen der anderen Schlussfolge auf listige Weise beim Disputiren gefolgert wird. Der Schluss des *Widerspruchs* ist der, in welchem das Zuerschliessende klar gemacht wird seitens der Unrichtigkeit seines Gegentheils, so dass er [357] in der Wirklichkeit zusammengesetzt ist aus einem konjunktiven und einem replikativen Schlusse. Das *Zurückgehen* (Erschleichung, petitio principii) auf das erste Zuerschliessende ist das, dass das Zuerschliessende selbst als Prämisse in einem Schlusse gesetzt wird, in welchem seine Erschliessung gewollt wird, und zuweilen geschieht es in einem Schlusse, zuweilen wird es in mehreren Schlüssen deutlich gemacht, und je ferner es ist, um so näher

ist es seitens der Annahme. Die *Induktion* ist eine Bestimmung über ein Allgemeines wegen der Existenz dieser Bestimmung für Theile jenes Allgemeinen, entweder für alle oder für die meisten. Die *Analogie* ist das Urtheil über ein bestimmtes Ding wegen des Vorhandenseins dieses Urtheils für ein anderes bestimmtes Ding oder Dinge darum, dass jenes Urtheil allgemein für das sich Entsprechende gilt, so dass ein Solches, worüber in dem Zu-Suchenden geurtheilt wird, da ist, und das, wovon das Urtheil hergenommen ist, und das ist das *Ebenbild*, und ein entsprechender Begriff darin, und das *ist das Verbindende*, und ein Urtheil. Die *Ansicht* ist eine beliebte allgemeine Prämisse darüber, dass es so ist oder nicht ist, richtig ist oder falsch. Der *Beweisgrund* ist ein versteckter Schluss, dessen Mittelbegriff etwas ist, dem, wenn er für den Unterbegriff angenommen wird, die Existenz von etwas Anderem für den Unterbegriff beständig folgt, wie diese Folge auch immer beschaffen sei. Die *Konjektur* ist eine Wahrscheinlichkeit vermittelst des Beweisgrundes einerseits und der Analogie andererseits.

Ueber die *Prämissen* des Schlusses seitens ihres *Wesens* und über die Bedingungen der *Beweisführung*.

Die *sinnlichen Wahrnehmungen* sind Dinge, deren Behauptung der Sinn setzt. Die *Erfahrungen* sind Dinge, deren Behauptung der Sinn in Gemeinschaft mit dem Schlusse setzt. Die *Annahmen* sind Ansichten, deren Behauptung der Ausspruch Jemandes setzt, auf dessen Wahrhaftigkeit in dem, was er sagt, vertraut wird, sei es eines himmlischen Auftrages wegen, welcher ihm eigenthümlich ist, sei es der mächtigen Einsicht und Denkkraft wegen, wodurch er ausgezeichnet ist. Die *Vorstellungen* sind Ansichten, deren Glauben das dem Sinne folgende Vorstellungsvermögen nothwendig macht. Die *Allgemeinheiten* sind verbreitete, beliebte Ansichten, deren Behauptung das Zeugniss der Gesammtheit nothwendig macht. Die *Meinungen* sind Ansichten, deren

Behauptung nicht in (bestimmter) Annahme gesetzt wird, sondern wovon die Möglichkeit des Gegentheils im Geiste als möglich zu denken ist, zu denen aber das Geistesvermögen hinneigt. Die *Einbildungen* sind Prämissen, welche nicht ausgesprochen werden, um damit eine Behauptung zu geben, sondern um sich Etwas einzubilden darnach, dass es etwas Anderes ist auf dem Wege der Zusammenstimmung. Die *Axiome* sind Urtheile, welche in dem Menschen durch sein geistiges Vermögen entstehen ohne einen Grund, welcher ihre Behauptung nothwendig macht.

[358] Der *Beweis* ist ein aus sicheren Ueberzeugungen zusammengesetzter Schluss, um eine (neue) sichere Ueberzeugung hervorzubringen; die sicheren Ueberzeugungen sind entweder Axiome und was damit zusammenhängt, oder Erfahrungen, oder Wahrnehmungen. Ein Beweis *warum* ist dasjenige, was dir die Ursache der Verknüpfung der beiden Hauptbegriffe der Schlussfolge in der Wirklichkeit und im Denken zugleich giebt; ein Beweis *dass* ist dasjenige, was dir die Ursache der Verknüpfung der beiden Hauptbegriffe der Schlussfolge für das Denken und die Behauptung davon giebt; die *Fragen* sind *ob schlechthin*, d. i. die Angabe eines Zustandes von Etwas in der Existenz oder Nichtexistenz schlechthin; und *ob im Besonderen*, d. i. die Angabe der Existenz von Etwas in einem Zustande oder nicht; das, was die Vorstellung angiebt, ist entweder in Folge *des Namens*, d. h. dessen, was unter einem solchen Namen verstanden wird, und das geht jeder Frage voran, oder in Folge *des Wesens*, d. h. dessen, was das Ding in seiner Existenz ist, und das zeigt die wirkliche Beschaffenheit des Wesens an und es geht ihm das *Ob schlechthin* voran; *warum* zeigt die Ursache auf die Frage *ob* an, und das ist entweder eine Ursache lediglich der Behauptung oder eine Ursache der Existenz selbst, und *was für ein* steckt der Möglichkeit nach in dem zusammengesetzten, besonderten *Ob*, und der Unterschied wird gesucht entweder durch die wesenhaften Qualitäten oder durch

handen sind, nimmst und die Anzahl derselben vereinigst, nachdem du weisst, welches von ihnen das erste und welches von ihnen das zweite ist; wenn wir also diese Prädikate vereinigt und [360] von ihnen etwas gefunden haben, was dem Definirten in zwei Beziehungen entspricht, so ist das die *Definition*; die eine der beiden Beziehungen ist das Entsprechendsein in der Aussage und die zweite das Entsprechendsein in dem Begriffe, d. h. dass es hinweist auf die vollkommene wirkliche Beschaffenheit seines Wesens, wovon nichts fehlt, denn Vieles von dem, was durch das Wesen unterschieden ist, entbehrt eine der Kategorien oder eines der Unterscheidungsmerkmale, so dass es entsprechend ist in der Aussage, aber nicht entsprechend ist im Begriffe und umgekehrt; denn man sorgt bei der Definition nicht dafür, dass sie kompendiös sei, sondern es ist die Regel, dass das nächste Genus mit seinem Namen oder seiner Definition gesetzt werde, dann alle Unterscheidungsmerkmale kommen; denn wenn du ein Unterscheidungsmerkmal weglässest, so hast du etwas vom Wesen weggelassen. Die Definition ist aber die Angabe des Wesens und eine Auseinandersetzung desselben, es ist also nothwendig, dass in der Seele eine intelligibele, der in ihrer Vollendung existirenden Form entsprechende Form bestehe, dann trifft es aber ein, dass das Definirte auch unterschieden ist; und es giebt in Wirklichkeit keine Definition für das, was keine Existenz hat; das giebt (immer nur) eine *Namenserklärung*, die Definition aber ist dann ein Ausspruch, welcher auf die Wesenheit hinweist; die *Eintheilung* ist bei der Definition von Nutzen besonders, wenn sie durch Wesenhaftes entsteht; und es ist nicht erlaubt die Sache durch das zu erklären, was undeutlicher als sie selbst ist, oder durch das, was ihr in der Deutlichkeit und Undeutlichkeit gleich ist, auch nicht durch das, was die Sache nur durch sie selbst erklärt.

Ueber die zehn Kategorien (γένη).

Die *Substanz* ist Alles, wovon die Existenz seines Wesens nicht in einem Zugrundeliegenden d. h. in einem verwandten Subjekte, indem es durch sich selbst ausser diesem der Wirklichkeit nach besteht und nicht durch die Setzung desselben. Das *Wieviel* ist dasjenige, für dessen Wesen das Sichgegenseitig-Entsprechende und das Nicht-Sichgegenseitig-Entsprechende und das Getheiltwerden angenommen werden; es ist entweder Kontinuirliches, weil für seine Theile der Möglichkeit nach eine gemeinschaftliche Bestimmung gefunden wird, wobei sie einander begegnen und wodurch sie vereinigt werden, wie der Punkt für die Linie; oder es ist Diskretes, für dessen Theile Jenes weder der Möglichkeit noch der Wirklichkeit nach gefunden wird. Das Kontuirliche ist entweder Lage-habend oder entbehrt der Lage; das Lage-habende ist dasjenige, für dessen Theile ein Zusammenkommen gefunden wird und ein Bestehen und eine Möglichkeit, dass auf jeden von ihnen hingezeigt werde, dass er *wo von dem Anderen?* ist; so dass dazu dasjenige gehört, was die Theilung auf einer Seite annimmt, nemlich die Linie, und dasjenige, was sie auf zwei nach rechten Winkeln getrennten Seiten aufnimmt, nemlich die Fläche, und dasjenige, was sie auf drei Seiten, von denen die eine auf der andern steht, [361] aufnimmt, nemlich der Körper; und der Raum ist Lage-habend; denn er ist die innere Fläche des zusammenhaltenden (Körpers). Die Zeit aber ist ein Maass für die Bewegung, nur dass sie keine Lage hat, da ihre Theile nicht auf einmal beisammen gefunden werden, wenngleich sie ein Zusammenkommen hat, da das Vergangene derselben und das Zukünftige derselben vereinigt werden durch die Seite des Jetzt. Die Zahl aber ist in Wirklichkeit das diskrete Wieviel. Zu den zehn Kategorien gehört auch die *Relation*; und das ist der Begriff, dessen Existenz durch die Beziehung auf etwas Anderes ist, und welcher keine Existenz ausser dieser hat, z. B. die Vaterschaft ist durch die Beziehung auf die Kindschaft, nicht

wie der Vater, denn dieser hat Existenz, die ihm eigenthümlich ist gleich dem Menschsein. Das *Wie* ist jedes fortdauernde Beschaffensein in einem Körper, wovon die Rücksicht seiner Existenz in ihm nicht eine Beziehung für den Körper nach Aussen nothwendig macht und keine Beziehung, welche in seine Theile fällt, und es ist überhaupt keine Rücksicht da, dass er dadurch einen Theil hat, z. B. das Weisssein und das Schwarzsein; und es ist entweder eigenthümlich durch das Wieviel bestimmt seitens dessen, was Wieviel ist, wie die Viereckigkeit bei der Fläche und die Geradheit bei der Linie und das Einheitsein bei der Zahl, oder es ist nicht eigenthümlich dadurch bestimmt; das, was nicht eigenthümlich dadurch bestimmt ist, ist entweder für die Sinne Wahrnehmbares, wodurch die Sinne afficirt werden und was durch das Afficirtwerden der Temperirten gefunden wird, so dass das Bleibende davon, z. B. die Gelbheit des Goldes und die Süssigkeit des Zuckers *afficirliche Qualitäten* heisst und das schnell Vorübergehende davon, wenn es auch in Wirklichkeit eine Qualität ist, nicht Qualität, sondern *Affektionen* heisst, der Schnelligkeit ihrer Veränderung wegen, z. B. die Röthe der Schaam und die Gelbheit der Furcht; oder es ist nicht durch die Sinne Wahrnehmbares, was entweder *Anlagen* sind, welche nur in der Seele durch die Vergleichung mit vollkommenen Ausbildungen vorgestellt werden, — und wenn es eine Anlage für das Fortbestehen und das Verbleiben des Afficirtseins ist, heisst sie *natürliches Vermögen*, wie die Gesundheit und die Härte, wenn es aber eine Anlage ist für das augenblickliche Unterwerfen und Afficirtsein, so heisst sie *natürliches Unvermögen*, wie die Kränklichkeit und die Weichheit, — oder in sich selbst *vollkommene Ausbildungen* sind, welche nicht als Anlagen für andere vollkommene Ausbildungen vorgestellt sind und dennoch durch ihr Wesen für die Sinne nicht wahrnehmbar sind, so dass das, was davon bestehend ist, *Fertigkeit* (Eigenschaft) heisst, wie das Wissen und das Gesundsein, und was schnell vergeht, *Zustand* heisst,

wie das Zornigsein des menschenfreundlichen Mannes und das Kranksein des (von Natur) Gesunden; es ist nemlich ein Unterschied zwischen dem Gesundsein und der Gesundheit (von Natur), denn [362] der (von Natur) Gesunde ist zuweilen nicht gesund und der Kränkliche ist zuweilen gesund. Zu der Anzahl der zehn Kategorien gehört ferner das *Wo*, und das ist das Sein der Substanz an ihrem Orte, worin sie ist, z. B. das Sein des Zaid auf dem Markte; ferner das *Wann* und das ist das Sein der Substanz in der Zeit, worin sie ist, z. B. das Sein dieser Sache gestern. Die *Lage* ist das Sein des Körpers, insofern seine Theile, einer auf den anderen, eine Beziehung haben in der Abweichung, der Kongruenz, den Seiten und den Theilen des Raumes, wenn er in einem Raume ist, z. B. das Stehen und das Sitzen, und das ist nicht in dem Sinne der bei dem Abschnitte vom *Wieviel* erwähnten Lage. Das *Haben*, welchen Ausdruck ich nicht ganz verstehe, ist wahrscheinlich das Sein der Substanz in einer Substanz, welche jene umgiebt, und durch Wegnahme derselben weggenommen wird, z. B. das Bekleidetsein und das Bewaffnetsein. Das *Thun* ist eine Beziehung der Substanz auf eine existirende Sache davon in einem Anderen, welche in Betreff des Wesens nicht beständig ist, aber nicht aufhört erneuert und beendigt zu werden, z. B. die Erwärmung und die Kaltmachung. Das *Leiden* ist eine Beziehung der Substanz auf einen Zustand darin durch diese Eigenschaft, z. B. das Abgeschnittenwerden und das Warmwerden. Die *Ursachen* sind vier. Es wird Ursache für das *Thuende* gesagt und das *Princip der Bewegung*, z. B. (Ursache ist) der Tischler für den Sessel; es wird Ursache für *die Materie* gesagt und das, was bedarf, dass es daist, bis es die Wesenheit von Etwas annimmt, z. B. das Holz; es wird Ursache für die *Form* in jedem Dinge gesagt, denn solange die Form nicht mit der Materie verbunden ist, ist dasselbe nicht entstanden; es wird Ursache für den *Zweck* gesagt und dasjenige, wozu und weswegen Etwas ist, z. B. die Bedeckung für

die Wohnung; jede Einzelne von diesen ist entweder nahe oder ferne, der Möglichkeit nach oder der Wirklichkeit nach, dem Wesen nach oder dem Accidenz nach, eine besondere oder eine allgemeine; die vier Ursachen fallen unter die Mittelbegriffe bei den Beweisen, um Sätze zu erzeugen, deren Prädikate wesenhafte Accidenzen sind; die als Thuendes und als Annehmendes gesetzte Ursache aber betreffend, so ist durch das Setzen Beider nicht das Setzen des Verursachten und seine Erzeugung nothwendig, solange nicht damit das verbunden wird, was auf die Nothwendigkeit Beider als Ursache der Wirklichkeit nach hinweist.

Ueber die Erklärung der Ausdrücke, welche der Logiker gebraucht.

Die *richtige Meinung* ist eine Annahme über Etwas, dass es so sei, obwohl möglich ist, dass es nicht so sei; das *Wissen* ist eine Ueberzeugung, dass Etwas so sei, wobei nicht möglich ist, dass es nicht so sei, einer Vermittelung wegen, die es nothwendig macht; und das Ding ist so in seinem Wesen; zuweilen wird aber auch Wissen gesagt für eine Vorstellung der Wesenheit durch die Begriffsbestimmung. [363] Der *Vernunftglaube* ist eine Ueberzeugung, dass das Ding so sei, und dass es nicht möglich sei, dass es nicht so sei, durch Naturanlage ohne Vermittelung, gleichwie die Ueberzeugung von den ersten Bestandtheilen für die Beweise, und zuweilen braucht man Vernunftglaube für eine Vorstellung der Wesenheit an sich selbst ohne Begriffsbestimmung derselben, gleichwie die Vorstellung der ersten Bestandtheile für die Definition. Der *Verstand* ist eine Kraft für die Seele, eingerichtet für die Aneignung des Wissens; der *Scharfsinn* ist eine Kraft des Vorbereitetseins für die (schnelle) Vermuthung; die *Vermuthung* ist die Bewegung der Seele zu dem Treffen des Mittelbegriffes hin, sobald die Aufgabe hingestellt ist, oder dem Treffen des Oberbegriffes, wenn der Mittelbegriff gefunden ist, und im Allgemeinen die Schnelligkeit

des Hingeführtwerdens vom Gewussten zum Nichtgewussten. Der *Sinn* erfasst nur das Partielle, Individuelle. Die *Erinnerung* und (reproduktive) Einbildungskraft bewahren das, was der Sinn seiner Individualität nach zuführt, und zwar bewahrt die Einbildungskraft die Form und die Erinnerung bewahrt den aufgenommenen Inhalt, und wenn die sinnliche Wahrnehmung wiederholt wird, wird sie Erinnerung, und wenn die Erinnerung wiederholt wird, wird sie *Erfahrung*. Das *Denken* ist Bewegung des menschlichen Verstandes nach den Principien hin, um von ihnen zu den gesuchten Aufgaben zu gelangen. Die *Kunst* (das Genie) ist eine seelische Fertigkeit, von welcher aus dem Willen stammende Thaten ohne vorgängige Betrachtung hervorgehen. Die *Weisheit* ist das Vorschreiten der menschlichen Seele zu ihrer Vollendung, welche in den beiden Theilen des Wissens und des Thuns möglich ist; auf der Seite des Wissens, dass sie sich die Existenzen vorstellt, wie sie sind, und die Urtheile behauptet, wie sie sind, auf der Seite des Thuns, dass sie die Eigenschaft sich erworben hat, welche die Gerechtigkeit heisst und die ausgezeichnete Fertigkeit. Das *vernünftige Denken* erfasst die Allgemeinheiten in abstrakter Weise; die sinnliche Wahrnehmung, die Einbildungskraft und die Erinnerung erfassen die besonderen Dinge, so dass der Sinn der Einbildngskraft untermischte Dinge zuführt, und die Einbildungskraft der Vernunft, dann die Vernunft aber die Unterscheidung macht. Ein jeder dieser Begriffe hat aber eine Unterstützung unter seinen Gefährten in den beiden Theilen des Vorstellens und des Behauptens.

II. *Metaphysik* (scientia divina).

Es ist nothwendig, dass wir die Fragpunkte, welche dieser Wissenschaft eigenthümlich sind, in *zehn* Fragpunkte zusammenfassen.

Der *erste* davon handelt über den Gegenstand dieser Wissenschaft und ist eine summarische Angabe dessen,

worüber spekulirt wird und die Unterweisung über die Existenz.

Eine jede Wissenschaft hat einen Gegenstand, worüber spekulirt wird, so dass über seine Zustände Untersuchung angestellt wird; der Gegenstand der metaphysischen Wissenschaft (scientia divina) ist die *Existenz schlechthin*, und das, was ihrem Wesen nach mit *ihr* zusammenhängt, und ihre Elemente, und man gelangt [364] bei der Abhandlung des Einzelnen bis dahin, wo die übrigen Wissenschaften ihren Anfang nehmen und worin eine Erklärung ihrer Elemente vorhanden ist. In summarischer Angabe sind das, worüber diese Wissenschaft spekulirt, die Theile der Existenz, nemlich *das Eine* und *das Vielfache* und das mit Beiden Zusammenhängende, die *Ursache* und *das Verursachte*, *das Ewige* und *das Zeitliche*, *das Vollkommene* und *das Mangelhafte*, *das* (*wirkliche*) *Thun* und *das Vermögen* (zu thun) und die genaue Bestimmung der *zehn Kategorien*; es liegt *die* Vergleichung nahe, dass die Eintheilung der Existenz in die Kategorien eine Eintheilung nach den Gliedern und die Eintheilung derselben in die Einheit, die Vielheit und dergleichen eine Eintheilung nach den Accidenzen sei, und dass die Existenz das Ganze in sich enthält, indem sie es vermittelst der Verschiedenheit (das Nacheinander u. dgl.) nicht vermittelst des gegenseitigen Entsprechens enthält; deswegen ist es nicht richtig, dass sie (die Existenz) ein *Genus* sei, denn sie ist in *Einigen* von jenen als Nächstes und Erstes und in Anderen von ihnen nicht als Nächstes und Erstes; und sie ist zu allgemein, als dass sie durch eine Definition oder Merkmale zu bestimmen wäre, und es ist nicht möglich, sie ausser dem Namen zu erklären, denn sie ist der erste Grund für jedes Ding, so dass sie keine Erklärung hat, vielmehr ihre Form in der Seele ohne Vermittelung von irgend Etwas besteht. Sie wird nach einer Art von Eintheilung eingetheilt in *Nothwendiges seinem Wesen nach* und *Mögliches seinem Wesen nach*; das Nothwendige seinem Wesen nach ist dasjenige, dessen Existenz noth-

wendig ist, wenn lediglich sein Wesen berücksichtigt wird, und das Mögliche seinem Wesen nach ist dasjenige, dessen Existenz nicht nothwendig ist, wenn (allein) sein Wesen berücksichtigt wird, und welches, sobald es als nicht existirend bestimmt wird, nicht etwas Absurdes als Konsequenz giebt. Wenn dann zu den beiden Theilen das *Eine* und das *Viele* als aussagendes Accidenz hinzukommt, so liegt das Eine dem Nothwendigen näher und das Viele dem Möglichen näher; derselbe Fall ist es mit der Ursache und dem Verursachten, dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem Vollkommenen und dem Mangelhaften, dem wirklichen Thun und der möglichen Fähigkeit, dem Reichsein und dem Armsein, weil die schöneren Namen dem Nothwendigen seinem Wesen nach mehr eignen, und da die Vielheit dazu in keiner Weise Zugang hat, so dass (auch) die Eintheilung dazu keinen Zugang hat, sondern sich zu dem Möglichen seinem Wesen nach hinwendet. Es wird (dasselbe) also eingetheilt in *Substanz* und *Accidenz* und wir haben Beide ihren Merkmalen nach bereits erklärt. Was aber die Beziehung des Einen von Beiden zum Anderen betrifft, so ist es eine solche, dass die Substanz ein *Träger* ist, welcher bei seinem Bestehen des in ihm Ruhenden entbehren kann, und dass das Accidenz ein in jenem *Ruhendes* ist, welches desselben bei seinem Bestehen nicht entbehren kann, dass also jedes Wesen, welches in keinem Substrate existirt und durch kein solches sein Bestehen hat, eine Substanz ist, jedes Wesen aber, welches sein Bestehen in einem Substrate hat, ein Accidenz ist. Zuweilen befindet sich aber *das Ding* in dem Träger und ist dessenungeachtet eine Substanz nicht in einem Substrate, wenn der verwandte Träger, worin sie sich befindet, durch dieselbe Bestehen hat, nicht durch sein (eigenes) Wesen besteht; [365] dann ist sie ein Konstituirendes dafür und wir nennen sie *Form*, und das ist der Unterschied zwischen ihr und zwischen dem Accidenz; für jede Substanz aber, welche nicht in einem Substrate existirt, giebt es (nur) die beiden Fälle, dass sie über-

haupt nicht in einem Träger existirt oder in einem Träger existirt, so dass dieser Träger beim Bestehen dieselbe nicht entbehren kann; wenn sie in einem Träger mit dieser Eigenschaft existirt, nennen wir sie *materielle Form*; wenn sie überhaupt nicht in einem Träger existirt, so ist sie entweder Träger an sich selbst, worin keine Zusammensetzung stattfindet, oder sie ist es nicht; wenn sie Träger an sich selbst ist, so nennen wir sie die *Hyle schlechthin*; wenn sie das nicht ist, so ist sie entweder *zusammengesetzt* gleich unsern aus Materie und körperlicher Form zusammengesetzten Körpern, oder sie ist es nicht; für das, was nicht zusammengesetzt ist, giebt es zwei Fälle, entweder dass es irgend einen Zusammenhang mit den Körpern hat oder keinen Zusammenhang hat; was einen Zusammenhang hat, nennen wir *Seele*, und was keinen Zusammenhang hat, nennen wir *Vernunft* (Denken). Die Theile des *Accidenz* haben wir bereits angegeben und die Zusammenfassung derselben nach der nothwendig gegebenen Eintheilung ist schwierig.

Der *zweite* Fragpunkt handelt über die genaue Bestimmung der *körperlichen Substanz* und dessen, was daraus zusammengesetzt ist, und darüber, dass die körperliche Materie von der Form nicht entblösst ist und dass die Form der Materie in der Rangstufe der Existenz vorhergeht. Wisse, dass der existirende Körper nicht dadurch Körper ist, dass in ihm drei Dimensionen der Wirklichkeit nach sind, denn es ist nicht nothwendig, dass in jedem Körper Punkte oder Linien der Wirklichkeit nach seien; du weisst ja, dass in der Kugel der Wirklichkeit nach kein Abschnitt ist und die Punkte und Linien sind Abschnitte; der *Körper* ist vielmehr nur Körper, weil er so ist, dass er geeignet dazu ist, dass drei Dimensionen bei ihm angenommen werden, eine jede auf der anderen stehend; es ist aber unmöglich, dass es über drei sind, und die erste, welche bei ihm angenommen wird, ist *die Länge* und die auf ihr stehende ist *die Breite* und die auf beiden in der gemein-

schaftlichen Gränze stehende ist *die Tiefe*: dieser Begriff davon ist die *Form des Körperlichen*; die bestimmten Dimensionen aber, welche in ihn fallen, sind nicht Form für ihn, sondern gehören in das Kapitel *des Wierid* und sind *hinzukommende* nicht *konstituirende*, und es ist nicht nothwendig, dass etwas davon für ihn feststehe, sondern mit jeder Gestaltung, welche neu für ihn eintritt, wird jede neue Dimension, welche in ihm war, vernichtet; zuweilen trifft es sich aber bei einigen Körpern, dass (diese bestimmten Dimensionen) bleibende [366] für ihn sind, welche den bleibenden Zusammenhang ihrer Gestalten nicht verlassen; und gleichwie die Gestalt etwas Hinzukommendes ist, so auch das, was durch die Gestalt neugemacht wird, und gleichwie die Gestalt in die Bestimmung seiner Körperlichkeit nicht eingeht, so auch die neu entstehenden Dimensionen; die *körperliche Form* ist also ein Gegenstand für die Kunst der *Naturkundigen* oder gehört dazu, und die neuhinzukommenden Dimensionen sind ein Gegenstand für die Kunst der *Mathematiker* oder gehören dazu. Die *körperliche Form* ferner ist eine Naturanlage ausser dem Zusammenhange, welche der Zusammenhang als Konsequenz setzt, und sie trägt durch sich selbst die Trennung in sich. Es ist aber bekannt, dass das den Zusammenhang und die Trennung in sich Tragende Etwas ausser dem Zusammenhange und der Trennung ist, so dass das in sich Tragende bei dem Eintreten Eines von Beiden verbleibt, der Zusammenhang aber bei dem Eintreten der Trennung nicht bleibt, und es leuchtet ein, dass hier eine Substanz ausser der körperlichen Form vorhanden ist, nemlich die *Hyle*, welcher die Trennung und der Zusammenhang zugleich zukommt; und sie ist mit der körperlichen Form enge verbunden, so dass sie es ist, welche das Einssein mit der körperlichen Form in sich aufgenommen hat, so dass sie mit dem, was sie konstituirt, *ein Körper* wird, und das ist *die Hyle* und *die Materie*; und es ist unmöglich, dass sie von der körperlichen Form getrennt ist, und der Wirklichkeit nach existirend be-

steht. Der Beweis dafür geschieht auf zweierlei Weise; die eine ist die, dass wenn wir annehmen wollten, dass sie (die Hyle) getrennt, ohne (bestimmte) Lage, ohne Raumeinnahme sei und ohne die Theilung in sich aufzunehmen, — dieses Alles nemlich ist Form — dann aber annehmen, dass die Form zu ihr hinzugekommen sei, sei es, dass sie mit einem Schlage zu ihr hinzugekommen sei, nemlich das wirkliche Maass tritt bei ihr mit einem Schlage, nicht in allmähligem Fortgange ein, oder sei es, dass das Maass und die Verbindung sich nach ihr in allmähligem Fortgange hinbewege, so ist es, wenn es bei ihr mit einem Schlage eingetreten ist, in der Verbindung des Maasses mit ihr bereits zu ihr hinzugekommen, da es mit ihr verbunden ist, so dass es unzweifelhaft zu ihr hinzugekommen ist, und das ist der Fall in der Raumeinnahme, worin es sich befindet, so dass diese Substanz eine einen Raum einnehmende ist, wir haben aber ein durchaus nicht einen Raum Einnehmendes angenommen, und das ist ein Widerspruch, und es ist nicht möglich, dass die Raumeinnahme ihm mit einem Schlage mit der Aufnahme des Maasses gekommen sei, weil das Maass zu ihr bei einer eigenthümlichen Raumeinnahme gelangt; wenn aber das Maass und die Verbindung bei ihr der Ausdehnung folgend und in allmähligem Fortgange eingetreten sind, so hat Alles, was in der Lage sich befindet, dass es ausgedehnt ist, Seiten, und Alles, was Seiten hat, hat eine (bestimmte) Lage, wir haben aber ein durchaus nicht in einer Lage Seiendes angenommen, und das ist ein Widerspruch; es ist also erwiesen, dass die Materie von der Form niemals entblösst ist und dass der Unterschied zwischen beiden (nur) ein Unterschied im Denken ist. [367] Der zweite Beweis ist folgender: wenn wir für die Materie eine eigenthümliche Existenz annehmen, welche besteht ohne ein Wieviel oder einen Theil in Rücksicht ihrer selbst zu haben, dann aber das Wieviel dazu kāme, so würde es eintreten, dass von dem, was dadurch besteht, dass es keinen Theil und kein Wieviel hat, dasjenige, was dadurch der

Wirklichkeit nach besteht, wegen des Hinzutretens eines Hinzukommenden zu demselben vernichtet werden, so dass dann die Materie eine hinzukommende Form hat, wodurch sie *eine* ist der Möglichkeit nach und der Wirklichkeit nach, und noch eine andere Form hat, wodurch sie nicht *eine* ist der Wirklichheit nach; es würde aber zwischen den beiden Gegenständen ein gemeinschaftliches Etwas sein, nemlich das die beiden Gegenstände in sich Aufnehmende, zu dessen Beschaffenheit es gehört, dass es einmal nicht in seiner Macht ist, dass es getheilt werde, während es ein anderes Mal in seiner Macht ist, dass es getheilt werde, so dass anzunehmen ist, dass diese Substanz jetzt der Wirklichkeit nach zwei Dinge ist, dann beide ein Ding werden dadurch, dass sie die Form des Zweiseins ablegen, so dass Nichts übrig bleibt, als entweder dass sie vereinigt sind und jedes Einzelne von Beiden existirend ist, so dass Beide Zwei, nicht Eines sind, oder dass Beide vereinigt sind und Eines von Beiden nichtexistirend und das Andere existirend ist; wie soll dann das Nichtexistirende mit dem Existirenden vereinigt sein? Und wenn Beide zusammen durch die Vereinigung Nichtexistirende sind, so entsteht ein Drittes, so dass Beide nicht zwei Vereinigte sondern zwei Vernichtete sind und zwischen ihnen Beiden und dem Dritten eine gemeinschaftliche Materie vorhanden ist; unsere Behauptung handelt aber von der Materie selbst, nicht von Etwas, was Materie an sich hat, es wird also die körperliche Materie nicht getrennt von der Form gefunden und sie besteht der Wirklichkeit nach nur durch die Form. Es ist aber (auch) unmöglich zu sagen, dass die Form an sich der Möglichkeit nach existirend sei, und nur der Wirklichkeit nach durch die Materie entstehe, denn die Substanz der Form ist die Wirklichkeit und dasjenige, dessen Träger der Möglichkeit nach ist, und wenn die Form auch von der Hyle nicht getrennt ist, so besteht sie doch nicht durch die Hyle, sondern durch die Ursache, welche ihr die Hyle zuertheilt; wie soll also das Bestehen der Form durch die Hyle vorgestellt werden,

steht. Der Beweis dafür geschieht auf zweierlei Weise; die eine ist die, dass wenn wir annehmen wollten, dass sie (die Hyle) getrennt, ohne (bestimmte) Lage, ohne Raumeinnahme sei und ohne die Theilung in sich aufzunehmen, — dieses Alles nemlich ist Form — dann aber annehmen, dass die Form zu ihr hinzugekommen sei, sei es, dass sie mit einem Schlage zu ihr hinzugekommen sei, nemlich das wirkliche Maass tritt bei ihr mit einem Schlage, nicht in allmähligem Fortgange ein, oder sei es, dass das Maass und die Verbindung sich nach ihr in allmähligem Fortgange hinbewege, so ist es, wenn es bei ihr mit einem Schlage eingetreten ist, in der Verbindung des Maasses mit ihr bereits zu ihr hinzugekommen, da es mit ihr verbunden ist, so dass es unzweifelhaft zu ihr hinzugekommen ist, und das ist der *Fall in* der Raumeinnahme, worin es sich befindet, so dass diese Substanz eine einen Raum einnehmende ist, wir *haben* aber ein durchaus nicht einen Raum Einnehmendes angenommen, und das ist ein Widerspruch, und es *ist nicht* möglich, dass die Raumeinnahme ihm mit einem Schlage mit der Aufnahme des Maasses gekommen sei, weil das Maass zu ihr bei einer eigenthümlichen Raumeinnahme gelangt; wenn aber das Maass und die Verbindung bei ihr der Ausdehnung folgend und in allmähligem Fortgange eingetreten sind, so hat Alles, was in der Lage sich befindet, dass es ausgedehnt ist, Seiten, und Alles, was Seiten hat, hat eine (bestimmte) Lage, *wir haben* aber ein durchaus nicht in einer Lage Seiendes angenommen, und das ist ein Widerspruch; es ist also erwiesen, dass die Materie von der Form niemals entblösst ist und dass der Unterschied zwischen beiden (nur) ein Unterschied im Denken ist. [367] Der zweite Beweis ist folgender: wenn wir für die Materie eine eigenthümliche Existenz annehmen, welche besteht ohne ein Wieviel oder einen Theil in Rücksicht ihrer selbst zu haben, dann aber das Wieviel dazu käme, so würde es eintreten, dass von dem, was dadurch besteht, dass es keinen Theil und kein Wieviel hat, dasjenige, was dadurch der

Wirklichkeit nach besteht, wegen des Hinzutretens eines Hinzukommenden zu demselben vernichtet werden, so dass dann die Materie eine hinzukommende Form hat, wodurch sie *eine* ist der Möglichkeit nach und der Wirklichkeit nach, und noch eine andere Form hat, wodurch sie nicht *eine* ist der Wirklichheit nach; es würde aber zwischen den beiden Gegenständen ein gemeinschaftliches Etwas sein, nemlich das die beiden Gegenstände in sich Aufnehmende, zu dessen Beschaffenheit es gehört, dass es einmal nicht in seiner Macht ist, dass es getheilt werde, während es ein anderes Mal in seiner Macht ist, dass es getheilt werde, so dass anzunehmen ist, dass diese Substanz jetzt der Wirklichkeit nach zwei Dinge ist, dann beide ein Ding werden dadurch, dass sie die Form des Zweiseins ablegen, so dass Nichts übrig bleibt, als entweder dass sie vereinigt sind und jedes Einzelne von Beiden existirend ist, so dass Beide Zwei, nicht Eines sind, oder dass Beide vereinigt sind und Eines von Beiden nichtexistirend und das Andere existirend ist; wie soll dann das Nichtexistirende mit dem Existirenden vereinigt sein? Und wenn Beide zusammen durch die Vereinigung Nichtexistirende sind, so entsteht ein Drittes, so dass Beide nicht zwei Vereinigte sondern zwei Vernichtete sind und zwischen ihnen Beiden und dem Dritten eine gemeinschaftliche Materie vorhanden ist; unsere Behauptung handelt aber von der Materie selbst, nicht von Etwas, was Materie an sich hat, es wird also die körperliche Materie nicht getrennt von der Form gefunden und sie besteht der Wirklichkeit nach nur durch die Form. Es ist aber (auch) unmöglich zu sagen, dass die Form an sich der Möglichkeit nach existirend sei, und nur der Wirklichkeit nach durch die Materie entstehe, denn die Substanz der Form ist die Wirklichkeit und dasjenige, dessen Träger der Möglichkeit nach ist, und wenn die Form auch von der Hyle nicht getrennt ist, so besteht sie doch nicht durch die Hyle, sondern durch die Ursache, welche ihr die Hyle zuertheilt; wie soll also das Bestehen der Form durch die Hyle vorgestellt werden,

da es bereits feststeht, dass sie ihre Ursache ist und die Ursache nicht durch das Verursachte sein Bestehen hat, und ein Unterschied vorhanden ist zwischen dem, wodurch das Ding sein Bestehen hat, und demjenigen, wovon es nicht getrennt ist? Das Verursachte nemlich ist von der Ursache nicht getrennt und ist doch nicht Ursache dafür; das, was der Form Bestehen giebt, ist demnach eine von ihr unterschiedene Sache, welche zuertheilt, und das, was der Hyle das Bestehen giebt, ist eine (die Hyle) berührende Sache, nemlich die Form. Das erste Existirende also, dem die Existenz in Wirklichkeit zukommt, ist die *abstrakte Substanz*, die nicht Körper ist, welche die Form des Körpers und die Form alles Existirenden verleiht, dann kommt die Form, dann der Körper, dann die Hyle, und obwohl sie Grund für den Körper ist, so ist sie doch nicht ein Grund, [368] welcher die Existenz giebt, sondern ein Grund, welcher die Existenz aufnimmt, sofern er Träger für das Erlangen der Existenz ist, und für den Körper ist ihre Existenz und das Hinzukommen der Existenz der Form in ihm das, wodurch er vollkommener wird; dann ist das *Accidenz* die Existenz werth, denn das, was am meisten von den Dingen der Existenz werth ist, ist die Substanz, dann die Accidenzen; bei den Accidenzen giebt es aber auch eine Stufenfolge in der Existenz.

Der *dritte* Fragpunkt handelt über die Eintheilung *der Ursachen* und ihre Verhältnisse und über *das Vermögen* (Möglichkeit) und *das Thun* (die Wirklichkeit) und die Annahme *der Qualitäten* bei der *Quantität* und darüber, dass die Qualitäten Accidenzen, nicht Substanzen sind. Wir haben in der Logik bereits auseinandergesetzt, dass es *vier* Ursachen giebt, die weitere Bestimmung ihrer Existenz aber an diesem Orte ist, dass wir sagen: der Grund und die Ursache wird für *Alles* ausgesagt, für welches seine Existenz in ihm selbst feststeht, von welcher dann aber die Existenz eines Anderen entsteht und durch welche es besteht; das kann nicht anders geschehen, als dass es *einmal* wie *ein Theil*

für dasjenige, was *Verursachtes* durch dasselbe ist, daist, und das kann auf zweierlei Weise stattfinden, *entweder* dass es ein Theil ist, durch dessen Eintreten der Wirklichkeit nach nicht nothwendig wird, dass dasjenige, was Verursachtes dadurch ist, der Wirklichkeit nach existirend ist, und das ist *der Grundstoff;* ein Beispiel dafür ist *das Holz* für *den Thronsessel*, denn wenn du dir das Holz als existirend vorstellst, so ist durch seine Existenz allein keine nothwendige Konsequenz, dass der Thronsessel der Wirklichkeit nach entstehe, sondern das Verursachte ist der Möglichkeit nach darin existirend; *oder* dass es ein Theil ist, durch dessen Eintreten der Wirklichkeit nach die Existenz des durch dasselbe Verursachten der Wirklichkeit nach eintritt, und das ist *die Form;* ein Beispiel dazu ist *die Gestalt* und *Zusammensetzung* für den *Thronsessel*. Wenn es *dagegen* nicht wie ein Theil für dasjenige, was Verursachtes dadurch ist, daist, so ist es entweder *verschieden* oder *hinzukommend* zu dem Wesen des Verursachten, und das *Hinzukommende* ist ein solches, dass dadurch entweder das Verursachte bestimmt oder es selbst durch das Verursachte bestimmt wird, und diese Beiden fallen in die Bestimmung *der Form* und *der Hyle*; wenn es *ein Verschiedenes* ist, so ist es entweder dasjenige, von welchem her die Existenz ist, um dessenwillen aber nicht die Existenz ist, und das ist *das Thätige*, oder es ist dasjenige, von welchem her die Existenz nicht ist, um dessenwillen sie aber ist, und das ist *das Ziel*; das Ziel kommt bei dem Eintreten des Existirenden hintennach, aber in dem *Etwassein* geht es den übrigen Ursachen vorher; es ist nemlich ein Unterschied zwischen dem Etwassein und der Existenz unter den wirklichen Dingen, denn *der Begriff* hat Existenz unter den wirklichen Dingen und Existenz in der Seele und *ein Gemeinschaftliches*, und dieses Gemeinschaftliche ist das Etwassein; das Ziel nun geht durch das, was Etwas ist, voran, und ist die Ursache der Ursachen darin, dass sie Ursachen sind; wodurch sie aber unter den wirklichen Dingen existiren,

dabei kommt es hintennach; und wenn [369] die Ursache nicht an sich selbst das Ziel ist, ist das Thätige in dem Etwassein dem Ziele nachkommend, und es ist einleuchtend, dass das bei der Unterscheidung Entstehende das ist, dass das erste Thätige und das erste Bewegende bei jedem Dinge das Ziel ist; wenn die thätige Ursache aber das Ziel an sich selbst ist, kann das Bewegung-Geben des Zieles entbehrt werden, so dass das selbst, was thätig ist, zugleich das selbst ist, was bewegt ist, ohne Vermittelung; in Betreff der übrigen Ursachen, so gehen das Thätige und das Aufnehmende dem Verursachten in der Zeit voran, die Form aber geht keineswegs in der Zeit voran, sondern in der Rangstufe und Hoheit, denn das Aufnehmende ist immerfort empfangend und das Thätige zuertheilend. Die Ursache ist nun Ursache für Etwas bald durch das Wesen bald durch das Accidenz, bald naheliegende Ursache bald ferne Ursache, bald Ursache lediglich für die Existenz des Dinges, bald Ursache für seine Existenz und die Fortdauer seiner Existenz; es bedarf also des Thätigen nur für seine Existenz und im Zustande seiner Existenz, nicht für seine Nichtexistenz, welche vorangegangen ist, in dem Zustande seiner Nichtexistenz aber ist das Zur-Existenz-Bringende nur Zur-Existenz-Bringendes für das Existirende und das Existirende ist das, was dadurch bestimmt wird, dass es Zur-Existenz-Gebrachtes ist; und gleichwie es in dem Zustande dessen, was existirt, dadurch bestimmt wird, dass es Zur-Existenz-Gebrachtes ist, so ist das Verhältniss in jedem Zustande; also ein Zur-Existenz-Gebrachtes bedarf eines Zur-Existenz-Bringenden, welches seine Existenz zum Bestehen bringt; ist das nicht der Fall, so existirt es nicht. Was *das Vermögen* (δύναμις) und *das wirkliche Thun* (ἐνέργεια) anbetrifft, so wird das Vermögen ausgesagt für den Grund der Veränderung in einem Anderen, insofern es Anderes ist; das ist der Fall entweder in dem Passiven und das ist *das passive Vermögen*, oder in dem *Aktiven* und das ist *das aktive Vermögen*. Das passive Vermögen ist bald auf *eine*

Sache beschränkt, wie das Vermögen des Wassers für das Aufnehmen der Gestalt nicht das Vermögen des Bewahrens (derselben) ist, in dem Wachse aber ist Vermögen für Beides zugleich, und in der Hyle ist das Vermögen der Gesammtheit, aber durch Vermittelung des Einen nicht des Anderen. Das Vermögen des Aktiven ist bald auf eine Sache beschränkt, wie das Vermögen des Feuers lediglich auf das Verbrennen beschränkt ist, bald geht es auf viele Dinge, wie das Vermögen der mit freiem Willen Begabten, und bald findet sich in dem Dinge ein Vermögen zu Etwas aber durch Vermittelung eines Dinges nicht eines anderen. Sobald das bestimmte aktive Vermögen zu dem passiven Vermögen hinzukommt, entsteht daraus mit Nothwendigkeit das (wirkliche) Thun, und so ist es nicht bei dem Anderen von dem, worin die Gegensätze gleich sind. Dieses Vermögen ist nicht dasjenige, welchem das Thun gegenübersteht, denn [370] dieses bleibt existirend bei dem, was wirklich gethan wird, das zweite (Vermögen) aber bleibt nur existirend, so lange das (wirkliche) Thun nicht existirt. Jeder Körper, von welchem ein (wirkliches) Thun ausgeht, ist nicht durch ein Accidenz oder gezwungener Weise da, denn er ist thätig durch ein Vermögen, welches in ihm ist. Das, was durch freien Willen und mit Willkür geschieht, ist deutlich, was aber nicht mit Willkür geschieht, geht entweder von seinem Wesen aus durch das, was sein Wesen ist, oder von einem Vermögen in seinem Wesen oder von etwas (davon) Verschiedenem. Wenn es von seinem Wesen ausgeht durch das, was ein Körper ist, so ist es nothwendig, dass die übrigen Körper darin seine Genossen sind, und da er sich von ihnen durch das Ausgehen dieses Thuns von ihm unterscheidet, so ist in seinem Wesen ein zu der Körperlichkeit hinzukommender Begriff. Wenn es von etwas (von ihm) Verschiedenem ausgeht, so kann es nur ein Körper sein oder nicht ein Körper; wenn es ein Körper ist, so geschieht das Thun von ihm unzweifelhaft mit Zwang, es ist aber ohne Zwang angenommen,

und das ist ein Widerspruch. Wenn es kein Körper ist, so erleidet der Körper von dieser gesonderten Existenz Einwirkung, entweder dass er durch ihr Sein Körper ist oder dass er wegen eines Vermögen darin daist; dass er durch ihr Sein Körper ist, ist unmöglich, es ist also klar, dass er durch ein Vermögen in ihr daist, nemlich durch den Grund des Ausgehens jenes Thuns von ihm, und das ist das, was wir das *natürliche Vermögen* nennen, und das ist dasjenige (Vermögen), woven die körperlichen Thätigkeiten ausgehen von den Raumausdehnungen bis zu ihren Orten und den natürlichen Gestaltungen; wenn sie aber leer sind und ihre Natur nicht zulässt, dass von ihnen verschiedene Winkel entstehen, sondern nicht Winkel, so ist es nothwendigerweise eine Kugel, und wenn die Existenz der Kugel richtig ist, ist auch die Existenz des Kreises richtig.

Der *vierte* Fragpunkt handelt über das *Vorangehende* und das *Nachfolgende*, das *Ewige* und das *Zeitliche* und die Annahme der Materie für jedes Entstehende. *Das Vorangehen* wird ausgesagt *der Natur nach*, und das besteht darin, dass die Sache existirt und die spätere nicht existirt, die spätere aber nicht existirt, es sei denn, dass jene existirt z. B. die Eins und die Zwei. Es wird auch *bei der Zeit* ausgesagt, wie z. B. das Vorangehen des Vaters vor dem Sohn; es wird auch *bei der Rangstufe* ausgesagt, und das ist das Nähere nach dem Anfang hin, welcher bestimmt ist, wie z. B. der Vorangehende in der ersten Reihe näher nach dem Imâm hin ist; es wird auch ausgesagt *bei der Vollkommenheit und der Hoheit*, wie z. B. das Vorangehen des mit Wissen Ausgerüsteten vor dem Unwissenden. Es wird auch *der Ursächlichkeit nach* ausgesagt, denn der Ursache kommt es zu wegen der Existenz vor dem Verursachten; sofern Beide zwei Wesen (für sich) sind, ist bei ihnen weder die Eigenthümlichkeit des Vorangehens und des Nachfolgens noch die Eigenthümlichkeit des Zugleichseins eine nothwendige Konsequenz, sondern sofern Beide mit einander Verbundene sind, und wenn bei Ursache [371] und Ver-

ursachtem das Eine von Beiden die Existenz nicht vom Anderen erhalten hat, das Andere aber die Existenz davon erhalten hat, so ist unzweifelhaft das (die Existenz) Ertheilende vorangehend und das Empfangende nachfolgend dem Wesen nach, und sobald die Ursache aufgehoben wird, ist auch unzweifelhaft das Verursachte aufgehoben, aber nicht ist, wenn das Verursachte aufgehoben ist, durch sein Aufgehobensein die Ursache mitaufgehoben, sondern, wenn es der Fall ist, so ist die Ursache zuerst durch eine andere Ursache aufgehoben, so dass das Verursachte (dann) mitaufgehoben ist. Wisse, dass das Ding, gleichwie es *zeitlich* ist in Folge der Zeit, so auch *zeitlich* ist in Folge des Wesens, denn wenn es in dem Wesen des Dinges liegt, dass seine Existenz dadurch nicht nothwendig ist, sondern es in Rücksicht auf sein Wesen ein in Betreff der Existenz Mögliches ist, so kommt ihm die Nichtexistenz zu, wenn nicht seine Ursache daist, und dasjenige, dessen Existenz dem Wesen nach nothwendig ist, (kommt) vor dem, welches von einem Anderen als das Wesen her ist, es liegt demnach für jedes Verursachte in seinem Wesen erstens, dass es nicht ist, dann von der Ursache her (entsteht), und zweitens, dass es ist, es ist also jedes Verursachte zeitlich (entstanden), d. h. es hat die Existenz von einem Anderen-als-es empfangen; und wenn es in gleicher Weise zu allen Zeiten ein Empfangendes-Existirendes ist wegen jener Existenz von einem Existenz-Gebenden her, so ist es ein zeitlich (Hervorgebrachtes), weil, dass seine Existenz nach seiner Nichtexistenz (eintritt), ein Spätersein durch das Wesen ist, und es findet seine zeitliche Entstehung nicht allein lediglich in einem Jetzt von der Zeit statt, sondern es ist zeitlich (hervorgebracht) in aller Ewigkeit; es ist aber nicht möglich, dass ein Zeitliches, nachdem es in einer Zeit nicht dawar, anders entstehe als dass ihm die Materie vorangegangen ist, denn es war vor seiner Existenz möglich in Betreff der Existenz, die Möglichkeit der Existenz ist aber entweder ein nichtexistirender Begriff oder ein existirender

Begriff, es ist nun widersinnig, dass es ein nichtexistirender sei, denn das Nichtexistirende *vorher* und das Nichtexistirende *zugleich* ist Eines, und ihm geht die Möglichkeit voraus und das nichtexistirende Vorher ist ein Existirendes zugleich mit seiner Existenz, es ist also ein existirender Begriff; jeder existirende Begriff ist nun entweder bestehend nicht in einem Substrate oder er besteht in einem Substrate, Alles aber, was bestehend ist nicht in einem Substrate, hat eine eigenthümliche Existenz, durch welche es nicht nothwendigerweise ein Bezogenes ist, und die Möglichkeit der Existenz ist nur das, was durch die Beziehung auf dasjenige, welches eine Möglichkeit der Existenz hat, daist, es ist also ein Begriff in einem Substrate und ein zu einem Substrate Hinzukommendes, und wir nennen es *das Vermögen der Existenz*, und der *Träger* des Vermögens der Existenz, worin das Vermögen der Existenz des Dinges ist, wird *Substrat*, *Hyle*, *Materie* und noch anders *genannt*, und es geht dann jedem Zeitlich-Entstehenden die Materie voran, wie ihm die Zeit vorangeht.

[372] Der *fünfte* Fragpunkt handelt über *das Universelle* und *das Eine* und das mit Beiden Zusammenhängende. Er sagt: der Begriff ist das Universelle dadurch, dass er Naturanlage und Begriff ist, gleichwie der Mensch dadurch, dass er Mensch ist, Etwas ist, und dadurch, dass er Einer oder Viele ist, ein besonderes oder ein allgemeines Etwas ist; diese Begriffe sind aber *accidentelle*, welche ihm inhäriren, nicht insofern er Mensch ist, sondern insofern er entweder im Geiste oder in der Aussenwelt daist. Wenn du das eingesehen hast, so wird *universell* für das Menschsein bald *unbedingt* ausgesagt, in welcher Rücksicht er der Wirklichkeit nach unter den Dingen existirend ist, und er das Prädikat für jeden Einzelnen ist, weder darnach, dass er Einer dem Wesen nach, noch darnach, dass er Viele ist. Bald wird aber auch *universell* für das Menschsein mit der Bedingung ausgesagt, dass es eine Aussage für Viele ist, und er ist in dieser Rücksicht nicht der Möglichkeit nach unter den Dingen

existirend. Es ist aber bis zur Evidenz klar, dass der Mensch, welcher mit den persönlichen (individuellen) Accidenzen ausgerüstet ist, nicht mit Accidenzen eines anderen Individuums ausgerüstet ist, so dass er dieser an sich selbst in der Person des Zaid und des ʾAmr ist, dass er also nicht etwas Universelles, Allgemeines in der Existenz ist; das Universelle, Allgemeine ist vielmehr nur der Möglichkeit nach im Denken, und es ist die Form, welche im Denken ist, wie *ein* im Siegelringe eingegrabenes Bild, welchem die einzelnen (abgedrückten) Formen völlig kongruent sind. *Das Eine* wird ausgesagt für das, was ungetheilt ist in der Beziehung, in welcher gesagt wird, dass es Eines ist. Dazu gehört das, was ungetheilt ist im Genus, und das, was ungetheilt ist in der Art, und das, was nicht getheilt ist vermittelst des allgemeinen Accidenz wie z. B. der Rabe und das Pech im Schwarzsein, und das, was nicht getheilt ist durch die (gegenseitige) Beziehung, wie z. B. die Beziehung des Denkens zur Seele, und das, was ungetheilt ist in der Zahl, und das, was ungetheilt ist in der Begriffsbestimmung. Das *Eine* durch die Zahl ist so beschaffen, dass darin entweder *Vielheit* der Wirklichkeit nach ist, so dass es Eines ist durch die Zusammensetzung und die Vereinigung, oder dass das nicht der Fall ist, sondern *Vielheit* der Möglichkeit nach darin ist, so dass es Eines ist durch den Zusammenhang; wenn Beides nicht der Fall ist, so ist es das Eine durch die Zahl in absoluter Weise. Das *Viele* ist in absoluter Weise und das ist die Zahl, welche dem Einen gegenübersteht, demgemäss, was wir eben angeführt haben; und *das Viele* der Beziehung nach ist das, was dem Wenig gegenübersteht, und die wenigste Zahl ist *Zwei*. Was das mit dem Einen Zusammenhängende anbetrifft, so ist die *Aehnlichkeit* die Einheit in der Qualität, die *Gleichheit* die Einheit in der Quantität, die *Verwandtschaft* die Einheit im Genus, die *Gleichgestaltung* die Einheit in der Art, [373] die *Kongruenz* die Einheit in der Lage der Theile, das *Entsprechendsein* die Einheit in

den Seiten, und das *Derselbe* ist ein Verhältniss zwischen Zwei, welche als Zwei in der Lage gesetzt sind, wodurch zwischen Beiden eine Einheit irgend einer Art entsteht. Einem Jeden der Genannten steht aber aus dem Gebiete des Vielen ein Entgegengesetztes gegenüber.

Der *sechste* Fragpunkt handelt über die Erklärung *des durch sein Wesen Nothwendig-Existirenden*, und dass dasselbe nicht durch sein Wesen und durch Anderes-als-es zugleich dasei, und dass Vielheit in seinem Wesen auf keine Weise dasei und dass es reines Gutes und reines Wahres sei, und dass es Eines sei in verschiedenen Beziehungen, und wie es unmöglich sei, dass es zwei Nothwendig-Existirende gebe, und über die Annahme des durch sein Wesen Nothwendig-Existirenden. Er sagt: der Begriff des Nothwendig-Existirenden ist, dass es, was die Existenz betrifft, absolut nothwendig ist, der Begriff des Möglicherweise-Existirenden aber ist, dass in ihm keine absolute Nothwendigkeit weder für seine Existenz, noch für seine Nichtexistenz ist. Das Nothwendig-Existirende ist ferner bald durch sein Wesen, bald nicht durch sein Wesen da; im ersten Falle ist es dasjenige, dessen Existenz in Folge seines Wesens nicht in Folge eines anderen Dinges daist, und im zweiten Falle ist es dasjenige, dessen Existenz in Folge eines anderen Dinges ist, d. h. eines Dinges, welches daist, und wegen des Setzens dieses Dinges entsteht das Nothwendig-Existirende, z. B. die Vier ist nothwendig-existirend, nicht durch ihr Wesen sondern bei dem Setzen von zwei Zwei. Es ist aber unmöglich, dass *ein* nothwendig-existirendes Ding durch sein Wesen und durch Anderes-als-es zugleich dasei, denn wenn dieses Andere aufgehoben wird, ist kein anderer Fall möglich, als dass die Nothwendigkeit der Existenz Jenes bleibt oder nicht bleibt; bleibt sie, so ist es nicht durch Anderes-als-es nothwendig, bleibt sie nicht, so ist es nicht durch sein Wesen nothwendig. Alles aber, was durch Anderes-als-es nothwendig-existirend ist,

ist möglicherweise-existirend durch sein Wesen, denn die Nothwendigkeit seiner Existenz folgt irgend einer Beziehung und das ist eine Rücksicht, welche nicht Rücksicht auf das Wesen des Dinges selbst ist; die Rücksicht des Wesens allein erfordert nemlich entweder die Nothwendigkeit der Existenz und diese haben wir eben beseitigt; oder sie erfordert die Unmöglichkeit der Existenz, was aber durch sein Wesen unmöglich gemacht ist, wird nicht durch Anderes-als-es zur Existenz gebracht; oder sie erfordert die Möglichkeit der Existenz und das ist das Verbleibende; solches macht aber nur seine Existenz durch Anderes-als-es nothwendig, denn wenn sie es nicht nothwendig machte, so würde nachher die Existenz des Möglicherweise-Existirenden vor seiner Nichtexistenz keinen Vorzug haben, und es würde zwischen diesem Zustande und dem ersten kein Unterschied sein; wenn aber gesagt wird, es ist ein neuer Zustand entstanden, so ist die Frage darüber in gleicher Weise vorhanden. Es ist ferner in Betreff des durch sein Wesen Nothwendig-Existirenden [374] unmöglich, dass sein Wesen Bestandtheile hat, welche vereinigt werden, so dass das Nothwendig-Existirende aus ihnen sein Bestehen hätte, — keine Theile einer Quantität und keine Theile einer Begriffsbestimmung, gleichviel ob sie wie die Materie und die Form sich verhalten, oder auf eine andere Weise dasind, — dadurch dass Theile die erklärende Aussage für die Bedeutung seines Namens sind, von denen jeder Einzelne auf Etwas hinweist, was in der Existenz nicht der Andere durch sein Wesen ist, weil von Allem, dessen Beschaffenheit diese ist, das Wesen jedes Theiles nicht das Wesen des Anderen ist und auch nicht das Wesen des Vereinigten; und es ist klar, dass die Theile dem Wesen nach dem Ganzen vorangehen, so dass die Ursache, welche die Existenz nothwendig macht, eine Ursache für die Theile, dann eine für das Ganze ist, und dass nicht Etwas davon Nothwendig-Existirendes ist; es ist auch nicht möglich für uns zu sagen, dass das Ganze dem Wesen nach den Theilen vorangehe, so

dass es entweder nachkommend oder zugleich wäre. Es ist dann aber schon klar geworden, dass das Nothwendig-Existirende kein Körper ist, auch nicht Materie in einem Körper, auch nicht Form in einem Körper, auch nicht intelligibele Materie zur Aufnahme von intelligibeler Form, auch nicht intelligibele Form in intelligibeler Materie; es hat auch keine Theilung weder in dem Wieviel, noch in den Bestandtheilen, noch in der Aussage, so dass es Nothwendig-Existirendes in allen seinen Beziehungen ist, da es Eines in jeder Weise ist, so dass keine Beziehungen dasind. Denn wenn auch angenommen würde, dass es nothwendig in einer Beziehung und möglich in anderer Beziehung sei, würde seine Möglichkeit mit Nothwendigem zusammenhängen, und es also nicht unbedingt das seinem Wesen nach Nothwendig-Existirende sein; es muss aber daraus einleuchten, dass das Nothwendig-Existirende nach seiner Existenz keine (andere) zu erwartende Existenz habe, sondern Alles, *was für dasselbe* möglich ist, ist auch nothwendig für dasselbe, so dass es keinen zu erwartenden Willen, auch kein zuerwartendes Wissen hat, auch keine Naturanlage und keine Eigenschaft von den Eigenschaften, welche seinem Wesen zukommen, zu erwartende sind. Es ist reines Gutes, reine Vollendung. Das *Gute* ist in kurzer Erklärung das, wonach jedes Ding Verlangen trägt und wodurch die Existenz jedes Dinges vollkommen wird. Das *Böse* hat kein Wesen, sondern ist entweder die Nichtexistenz einer Substanz oder die Nichtexistenz der Vollständigkeit eines Zustandes der Substanz, so dass die Existenz ein Zustand des Gutseins und die Vollkommenheit der Existenz die Vollkommenheit des Zustandes des Gutseins und die Existenz ist, mit welcher Nichtexistenz nicht verbunden ist, weder Nichtexistenz einer Substanz, noch Nichtexistenz eines Zustandes für die Substanz, sondern sie ist der Wirklichkeit nach dauernd, also reines Gute; das Mögliche seinem Wesen nach ist aber nicht reines Gute, da sein Wesen die Nichtexistenz in sich trägt. Das Nothwendig-Existirende [375] ist *reines Wahre*, weil

die Wahrheit jedes Dinges eine Eigenthümlichkeit seiner Existenz ist, welche für dasselbe feststeht, so dass es dann kein Wahreres als das Nothwendig-Existirende giebt. Es wird aber *Wahres* auch bei demjenigen ausgesagt, für dessen Existenz die Ueberzeugung wahrhaft ist, so dass es vermittelst dieser Eigenschaft Wahreres nicht giebt als dasjenige, für dessen Existenz die Ueberzeugung wahrhaft ist, und mit seiner Wahrhaftigkeit zugleich dauernd, und mit seiner Dauer zugleich seinem Wesen nach, nicht durch Anderes-als-es. Es ist ferner *reines Eines*, weil es unmöglich ist, dass die Art des Nothwendig-Existirenden für Anderes als sein Wesen dasei, denn die Existenz seiner Art dafür ist an sich selbst so beschaffen, dass sie entweder das Wesen seiner Art erfordert, oder nicht das Wesen seiner Art dieselbe erfordert, vielmehr eine Ursache dieselbe erfordert; wenn nun die Existenz seiner Art durch das Wesen seiner Art erfordert wird, so tritt sie nur für es in die Existenz, wenn sie dagegen einer Ursache wegen eintritt, so ist Jenes (das Nothwendig-Existirende) ein Verursachtes; es ist also dann vollkommen in seiner *Einzigkeit*, *Eines* von Seiten des Vollkommenseins seiner Existenz, *Eines* in der Beziehung, dass seine Begriffsbestimmung ihm zukommt, *Eines* in der Beziehung, dass es nicht getheilt wird durch das Wieviel und durch die Bestandtheile, welche es konstituiren, auch nicht durch Theile der Begriffsbestimmung, *Eines* in der Beziehung, dass jedem Dinge eine Einheit und dadurch Vollkommenheit seiner wesenhaften Wahrheit zukommt, und *Eines* in der Beziehung, dass seine Rangstufe seitens der Existenz, nemlich die Nothwendigkeit der Existenz, nur ihm allein zukommt. Es ist dann also unmöglich, dass es *Zwei* gebe, deren jedes Einzelne nothwendig-existirend durch sein Wesen ist, so dass die Nothwendigkeit der Existenz etwas darin Gemeinschaftliches wäre, insofern es ein Genus oder ein Accidenz wäre, und der Unterschied in ein anderes Ding fiele, da die Zusammensetzung in dem Wesen jedes Einzelnen von ihnen eine nothwendige Konsequenz wäre

Allein du kannst es dir gar nicht einmal verstellen, dass es existirend sei und ihm ausser der Existenz noch eine Wesenheit zukomme, wie z. B. die Natur des Thieres und der Farbe ein Beispiel für die beiden Genera ist, welche je eines Unterschiedes bedürfen, auf dass sie in ihrer Existenz bestehen, weil diese Naturen verursachte sind und nur Bedürfniss haben nicht bei der gemeinschaftlichen Thierheit und Farbigkeit selbst, sondern bei der Existenz. Und hier ist die Nothwendigkeit der Existenz die Wesenheit und an Stelle der Thierheit, welche des Unterschiedes darin, dass es ein Thier sei, nicht bedarf, sondern darin, dass es existirend sei. Es ist aber nicht verstellbar, dass zwei Nothwendig-Existirende nicht in was für einem Dinge immer gemeinschaftliche seien, und beide sind gemeinschaftliche in der Nothwendigkeit der Existenz und gemeinschaftliche in dem Freisein von einem Zugrundeliegenden; wenn aber [376] Nothwendig-Existirendes für Beide der Gemeinschaftlichkeit wegen ausgesagt wird, so verbietet unser Kalâm nicht die Vielheit des Ausdrucks und Namens, sondern dass in *einem* Begriffe (verschiedene) Begriffe dieses Namens sind, und wenn es mit völliger Kongruenz geschieht, so ist bereits ein (neuer) allgemeiner Begriff als nothwendige Allgemeinheit oder Allgemeinheit des Genus entstanden. Wir haben aber bereits die Unmöglichkeit davon auseinandergesetzt, und wie sollte auch die Allgemeinheit der Nothwendigkeit der Existenz für zwei Dinge auf dem Wege der (mit ihnen) zusammenhängenden Eigenschaften, welche von aussen kommen, da diese Eigenschaften verursachte sind, stattfinden? Was die Annahme des Nothwendig-Existirenden betrifft, so ist sie nicht anders möglich als durch einen Beweis des *Wenn*, und das ist die Beweisführung durch das Mögliche auf das Nothwendige. Wir sagen also: jede Summe, insofern sie eine Summe ist, gleichviel ob sie eine endliche oder eine unendliche ist, wenn sie aus Möglichen zusammengesetzt ist, kann nur eine nothwendige durch ihr Wesen oder eine mögliche durch ihr Wesen sein; wenn sie eine nothwendig-exi-

stirende durch ihr Wesen ist und jedes Einzelne von ihr Möglicherweise-Existirendes ist, so wäre das Nothwendig-Existirende durch Theile, welche möglicherweise existiren, bestehend und das ist ein Widerspruch; wenn sie aber eine möglicherweise-existirende durch ihr Wesen ist, so bedarf die Summe bei der Existenz eines Solchen, welches die Existenz verleiht, und das Verleihende kann nur entweder ausserhalb ihrer oder innerhalb ihrer dasein; wenn es innerhalb ihrer daist, so ist *ein* Theil von ihr nothwendig-existirend, jedes Einzelne von ihr war aber möglicherweise-existirend, und das ist ein Widerspruch; es ist also klar, dass das Verleihende nothwendigerweise ausserhalb ihrer dasei: und das ist das, was verlangt wurde.

Der *siebente* Fragpunkt handelt darüber, dass das Nothwendig-Existirende *Denken*, *Denkendes* und *Gedachtes* sei, und dass es sein Wesen denke und dass die Dinge und ihre positiven und negativen Eigenschaften keine Vielheit in seinem Wesen hervorbringen, und darüber, wie die Handlungen von ihm ausgehen. Er sagt: das Denken wird für alles von der Materie Freie (*Abstrakte*) ausgesagt, und wenn es *abstrakt* durch sein Wesen ist, so ist es Denken seinem Wesen nach, das Nothwendig-Existirende ist aber durch sein Wesen abstrakt, also ist es Denken seinem Wesen nach, und insofern es so ausgedrückt wird, dass sein abstraktes *Es-Sein* seinem Wesen nach ist, ist es Gedachtes seinem Wesen nach, und insofern es so ausgedrückt wird, dass sein Wesen abstraktes Es-Sein für dasselbe ist, ist es Denkendes seinem Wesen nach. Dass es aber Denkendes und Gedachtes ist, bewirkt nicht, dass es Zwei im Wesen, auch nicht Zwei im Ausdruck ist, denn es ist kein (eigentliches) Bestehen der beiden Dinge, nur dass es für dasselbe eine abstrakte Wesenheit giebt, und dass eine abstrakte Wesenheit seines Wesens [377] für dasselbe da ist; und dabei findet ein Vorangehen und Nachkommen bei der Stufenfolge der Begriffe in unserer Vernunft statt, und das wirkliche Ziel ist *eine* Sache; und

in gleicher Weise ist unser Denken für unser Wesen das eigentliche Selbst des Wesens, und wenn wir etwas denken, so denken wir nicht so, dass wir durch ein anderes Denken denken, denn das würde zu einer unendlichen Kette führen. Da es nun ferner keine Herrlichkeit und Schönheit darüber giebt, dass das Wesen durch und durch intelligibeles und durch und durch vom Guten stammend, rein von allen materiellen Bestandtheilen und Arten des Mangels, Eines in jeder Beziehung ist, dieses aber seiner Natur nach nur dem Nothwendig-Existirenden beizulegen ist, so ist es die reine Herrlichlichkeit und die reine Schönheit, und alles Herrliche, Schöne, Insichzusammenstimmende und Gute ist geliebt und ersehnt, und so oft das Erreichen stärker ist in Erlangung des letzten Zieles und der Erreichende herrlicher in Betreff des Wesens, ist auch die Liebe der erreichenden Kraft dafür und seine Sehnsucht darnach und seine Wonne dadurch stärker und vielfältiger, so dass der vorzüglichste Erreichende für das vorzüglichste Erreichte ist und ein Sehnsuchthabender seinem Wesen nach ein Ersehntes seinem Wesen nach, mag er von einem Anderen (wirklich) ersehnt sein oder nicht; du weisst aber, dass das Innewerden des Gedachten durch das Denken kräftiger ist, als das Innewerden des Sinnlichen durch den Sinn, denn das Denken wird nur des bleibenden Gegenstandes inne und wird mit ihm vereint und wird er selbst und wird seiner inne seinem Wesen, nicht seiner Aussenseite nach; in gleicher Weise ist es aber nicht mit dem Sinne der Fall, und die Wonne, welcher wir dadurch theilhaftig werden, dass wir denken, steht über dem Gefühl, welches wir durch den Sinn erhalten; es tritt aber oft der Fall ein, dass die innewerdende Kraft durch das Insichzusammenstimmende der Accidenzen wegen nicht erfreut wird, wie das Bittere den Honig durch ein Accidenz bitter macht. Wisse aber, dass es unmöglich ist, dass das Nothwendig-Existirende die Dinge von den Dingen her denke, denn in diesem Falle würde sein Wesen entweder durch das,

was es denkt sein Bestehen haben, oder es würde ein Accidenz für dasselbe sein, dass es denke, und das ist eine absurde Annahme; vielmehr gleichwie es der Grund aller Existenz ist, so denkt es (auch) von seinem Wesen aus das, wofür es Grund ist, und es ist der Grund für die Existenzen, welche in ihren (wirklichen) Wesenheiten vollkommen sind, und für die daseienden Existenzen, welche erstens in ihren Arten und durch Vermittelung davon in ihren Individuen vergänglich sind; es ist aber nicht möglich, dass es diese veränderlichen (Existenzen) zugleich mit ihrer Veränderung denke, so dass es einmal von ihnen aus denke, dass sie existirende, nicht nicht-existirende seien, und ein anderes Mal, dass sie nicht-existirende, nicht existirende seien, und dass jedes Einzelne dieser beiden Verhältnisse eine denkende Form gesondert für sich habe und nicht *eine* von den beiden Formen mit der zweiten zusammenverbleibe, so dass das Nothwendig-Existirende veränderlich in Betreff des Wesens wäre; das Nothwendig-Existirende [378] denkt vielmehr jedes Ding nur auf eine der Wirklichkeit nach geschehende universelle Weise, und dessenungeachtet ist ihm kein individuelles Etwas fremd, so dass ihm auch nicht das geringste Stäubchen im Himmel und auf der Erde fremd ist; die Beschaffenheit davon ist die, dass es, sobald es sein Wesen denkt, und denkt, dass es der Grund jeder Existenz ist, (auch) die Elemente der existirenden Dinge denkt und das, was daraus entsteht, und dass kein Ding Existenz hat, das nicht in irgend einer Beziehung durch seine Ursache nothwendig ist, so dass also die Ursachen durch ihre Berührungen dahin führen, dass von ihnen die partiellen Dinge Existenz haben; das Erste weiss demnach die Ursachen und dasjenige, was ihnen entspricht, es weiss also mit Nothwendigkeit das, wohin sie führen, und das, was zwischen ihnen von den Zeiten liegt, und das, was ihnen von den Wiederholungen angehört, es erfasst also die partiellen Gegenstände, insofern sie universelle sind, d. h. insofern ihnen Eigenschaften zukommen, wenn sie auch dadurch zu einem

Individuellen besondert sind, und durch den Zusammenhang mit einer gemeinschaftlichen Zeit oder einem gemeinschaftlichen Zustande, und es denkt sein Wesen und die Ordnung des guten Existirenden in dem Universum, und ein von dem Universum erfasstes Selbst ist die Ursache für die Existenz des Universums und der Grund dafür und ein Hervorbringen und ein Schaffen. Das ist nicht befremdend, denn die intelligibele Form, welche in uns entsteht, wird Ursache für die existirende, angefertigte Form, und wenn ihre Existenz selbst hinreichend wäre, weil von ihr die angefertigten Formen ohne Instrumente und Mittel entständen, so wäre das Gedachte bei uns an sich selbst der Wille und die Macht, und das wäre das seiner Existenz wegen ausführende Denken. Bei dem Nothwendig-Existirenden aber ist der Wille und die Macht von dem Wissen nicht verschieden, sondern die Macht, welche es hat, ist die, dass darin, dass sein das Universum denkende *Wesen Denken* ist, der Grund des Universums liegt, dass dasselbe nicht von dem Universum hergenommen ist, und Grund ist durch sein Wesen, nicht auf einem Vorsatze beruht; und das ist sein Wollen. Ein *Gütiges* durch sein Wesen aber ist es durch sich selbst, sein Wissen, seine Macht und sein Wollen, so dass zu den Eigenschaften sowohl dasjenige gehört, was es durch diese Eigenschaft ist, dass es existirend mit dieser Beziehung ist, als auch diese Existenz mit einer Verneinung (der Beziehung), gleichwie der, welcher von der Allgemeinheit des Ausdruckes Substanz nicht abgeht, dadurch nur diese Existenz mit der Verneinung des Seins in einem Substrate erreicht. Es ist *Eines*, d. h. ein solches, von welchem die Theilung durch das Wieviel oder den Ausdruck verneint ist, und das, womit die Beziehung verneint ist, ist der Genosse. Es ist *Denken*, *Denkendes* und *Gedachtes*, [379] d. h. es ist für dasselbe die Möglichkeit der Vermischung mit der Materie und ihren Schlacken trotz der Rücksicht einer Beziehung (dazu) verneint. Es ist *Erstes* d. h. es ist für dasselbe das zeitliche Entstehen verneint trotz

einer Beziehung seiner Existenz auf das Universum. Es ist *wollend*, d. h. das Nothwendig-Existirende ist trotz seiner Intelligibilität, d. h. Getrenntheit der Materie von ihm, der Grund für die Anordnung alles Guten. Und (es ist) *Gütiges*, d. h. es ist durch diese Eigenschaft noch mehr (von der Beziehung auf die Materie) getrennt, d. h. es strebt seinem Wesen gemäss nach keinem Accidenz. Diese seine Eigenschaften aber sind theils rein-bezügliche, theils rein durch die Negation (einer Beziehung) gesetzte, theils aus Beziehung und Negation derselben zusammengesetzte; das macht aber keine Vervielfachung in seinem Wesen nothwendig. Er sagt: wenn du erkannt hast, dass es Nothwendig-Existirendes und dass es der Grund für alles Existirende ist, so ist es nothwendig, dass das, was möglicherweise Existenz von ihm her hat, (wirklich) Existenz hat. Das ist der Fall, weil das Mögliche darin besteht, dass es Existenz hat oder nicht Existenz hat; sobald ihm die Existenz eigen ist, bedurfte es eines Solchen, welches der Seite der Existenz das Uebergewicht gab, und wenn das das Uebergewicht Gebende in demselben Zustande war, in welchem es war, ehe es das Uebergewicht gab, und Nichts in seinem Wesen oder von ihm Getrenntes hinzukam, welches das Uebergewichtgeben in dieser Zeit anstatt einer anderen vorher oder nachher herbeiführte, und der Gegenstand war in derselben Lage, als er war, ehe er das Uebergewicht Gebendes war, da die Entleerung von dem Thun und das Thun bei ihm auf *einem* Standpunkte steht, so war es nothwendig; wenn aber Etwas für dasselbe hinzukam, so ist dieses entweder in seinem Wesen hinzugekommen, und das macht die Veränderung nothwendig, wir haben aber bereits vorangeschickt, dass das Nothwendig-Existirende weder verändert, noch vervielfacht wird, oder es ist hinzugekommen als Getrenntes von seinem Wesen, und die wissenschaftliche Behandlung dieses Getrennten ist dann gleich der Behandlung der übrigen Akte des Thuns. Er sagt: das reine Denken, welches nicht trügt, bezeugt, dass das Eine Wesen, wenn es in allen seinen

Beziehungen eines ist und zwar, wie es gewesen ist, und von ihm Nichts in dem, was früher war, zur Existenz gebracht ist, (auch) im gegenwärtigen Augenblicke ebenso ist, dass also im gegenwärtigen Augenblicke Nichts von ihm zur Existenz gebracht ist; wenn aber im gegenwärtigen Augenblicke von ihm Etwas zur Existenz gebracht ist, so ist unzweifelhaft Etwas zeitlich entstanden durch einen Vorsatz oder Willen oder eine Naturanlage oder eine Macht oder eine Möglichkeit oder einen Zweck, und weil das, wovon es möglich ist, dass es Existenz hat, wenn es nicht Existenz hat, zur Wirklichkeit nicht fortgeführt und ihm das Uebergewicht, dass es existirt, nicht gegeben wird ohne eine Ursache, und wenn dieses Wesen existirend ist und das Uebergewicht nicht giebt und das Uebergewichtgeben seinerseits nicht nothwendig ist, es dann aber das Uebergewicht erhält, so muss nothwendigerweise ein Entstandenes vorhanden sein, welches das Uebergewichtgeben in diesem Wesen *nothwendig* macht, sonst wäre seine Beziehung zu jenem *Möglichen* so wie sie vorher [380] gewesen ist, und es wäre für dasselbe keine andere Beziehung entstanden, so dass der Gegenstand in seiner (eigenen) Lage und die Möglichkeit reine Möglichkeit in ihrer Lage wäre; wenn aber eine Beziehung für dasselbe entstanden ist, so ist ein Gegenstand entstanden und es ist nothwendig, dass er in seinem Wesen entstanden ist oder als Getrenntes, die Unmöglichkeit davon haben wir aber bereits *auseinandergesetzt*. Mit einem Worte aber, wenn wir die Beziehung suchen, welche eintritt wegen der Existenz *jedes* Entstehenden in seinem Wesen oder in einem Getrennten von seinem Wesen, und eine Beziehung überhaupt nicht daist, so ist die nothwendige Konsequenz, dass überhaupt Nichts entsteht, sondern bereits entstanden ist, so dass gewusst wird, dass es nur entstanden ist, weil es sein Wesen nothwendig machte und dass es (das Nothwendig-Existirende) ihm (dem Entstandenen) nicht durch Zeit und einen Zeitpunkt, auch nicht durch zeitliche Anordnung vorhergeht, sondern nur durch ein im

Wesen begründetes Vorhergehen, insofern es das Nothwendige seinem Wesen nach ist und jedes Mögliche seinem Wesen nach das Nothwendige seinem Wesen nach bedarf, so dass dem Möglichen das Nothwendige lediglich vorausgeht und dem Hervorgebrachten das Hervorbringende lediglich vorausgeht nicht durch die Zeit.

Der *achte* Fragpunkt handelt darüber, dass von dem *Einen* nur Eines ausgeht und über die Stufenfolge der Existenz der Vernunftwesen, der Seelen und der höheren Körper, und dass das nächste Bewegende für die himmlischen Körper eine Seele und der fernste Grund ein Vernunftwesen ist, und über den Zustand des Entstehens der Elemente aus den Ursachen. Wenn es richtig ist, dass das Nothwendig-Existirende durch sein Wesen Eines nach allen seinen Seiten hin ist, so ist es unmöglich, dass von ihm Anderes als Eines ausgehe; und wenn zwei durch das Wesen und in Wirklichkeit unterschiedene Dinge von ihm zugleich nothwendige Konsequenzen wären, so würden sie nur von zwei verschiedenen Seiten in seinem Wesen nothwendig herrühren; und wenn die beiden Seiten in seinem Wesen nothwendig inhärirende sind, so dass die Frage über ihre Nothwendigkeit dahin feststeht, dass sie von seinem Wesen her sind, so ist sein Wesen dem Begriffe nach getheilt: wir haben das aber schon verneint und die Unrichtigkeit davon aufgezeigt. Es ist demnach klar, dass die Erste der Existenzen aus dem Ersten Eine der Zahl nach ist und dass ihr Wesen und und ihre Wesenheit Eine, nicht in einer Materie, ist, und wir haben früher auseinandergesetzt, dass jedes Wesen, welches nicht in einer Materie ist, *Vernunft* (Denken) ist. Du weisst aber, dass es unter den Existenzen Körper giebt und jeder Körper ein möglicher ist in Betreff der Existenz im Bereiche seinerselbst, und dass er nothwendig wird durch Anderes-als-er, und du weisst auch, dass er auf keinem anderen Wege aus dem Ersten entsteht als durch ein Vermittelndes, und du weisst, dass das Vermittelnde Eines ist, so dass es so sein muss, dass aus ihm die Hervorbringungen, die zweite, die dritte

und so fort, auf Grund der Zweiheit, welche nothwendigerweise darin ist, entstehen, so dass das erste Verursachte Möglicherweise-Existirendes [381] durch sein Wesen und Nothwendig-Existirendes durch das Erste ist, und die Nothwendigkeit seiner Existenz dadurch stattfindet, dass es Denken ist; und es denkt sein Wesen und denkt das Erste mit Nothwendigkeit, aber nicht ist ihm diese Mehrfachheit von dem Ersten gekommen, denn die Möglichkeit seiner Existenz hat es durch sein Wesen, nicht auf Grund des Ersten, sondern von dem Ersten hat es die Nothwendigkeit seiner Existenz; ferner ist die Mehrfachheit, dass es das Erste denkt und sein (eigenes) Wesen denkt, eine der Nothwendigkeit seiner Existenz aus dem Ersten nothwendig inhärirende Mehrfachheit, und das ist eine bezügliche (relative) Mehrfachheit, nicht eine in dem Anfange seiner Existenz vorhandene und in den Grund seines Bestehens eingehende; wenn aber diese Mehrfachheit nicht wäre, so würde es nicht möglich sein, dass daraus Anderes als eine Einheit Existenz erlangte, und es würde die Existenz von den Einheiten lediglich eine unendliche Kette bilden, so dass kein Körper Existenz erlangte. Von dem ersten Denken ist aber dadurch, dass es das Erste denkt, die Existenz eines Denkens unter ihm eine Konsequenz, und dadurch, dass es sein Wesen denkt, die Existenz der Form des Himmelskreises (Sphäre) eine Konsequenz, und seine Vollendung ist die Seele, und durch die Natur der Möglichkeit der Existenz ist seine Eigenthümlichkeit, welche in dem, was es seinem Wesen nach denkt, *enthalten* ist, die Existenz der Körperlichkeit des höchsten Himmelskreises, welche in der Zusammenfassung des Wesens des höchsten Himmelskreises seiner Art nach enthalten ist, und das ist die gemeinschaftliche Sache für die Kraft darin, dass es das Erste denkt, so dass ein Denken die Folge davon ist, und dadurch, dass durch sein Wesen seinen beiden Seiten nach dem ersten Ringe zwei Theile eigenthümlich sind, nemlich die Materie und die Form, und die Materie ist durch Vermittelung der Form oder ihre Gemeinschaft,

gleichwie die Möglichkeit der Existenz zur Wirklichkeit durch das wirkliche Thun fortgeführt wird, welches der Form des Himmelskreises entspricht; und in gleicher Weise ist der Zustand bei jedem einzelnen Denken und jedem einzelnen Himmelskreise, bis das *thätige Denken* (die wirkende Vernunft) erreicht wird, welche unsere Seelen leitet. Es ist aber nicht nothwendig, dass dieser Begriff bis ins Unendliche fortgeht, so dass unter jeder abstrakten (selbstständigen) Existenz eine (andere) abstrakte Existenz daist, denn wenn eine Mehrheit von den (verschiedenen) Denken her eine Konsequenz ist, so ist sie auf die Begriffe zu beziehen, welche in ihnen von Seiten der Mehrheit sind; dieser unser Ausspruch kann aber nicht umgekehrt werden, so dass bei jedem Denken, in welchem diese Mehrheit ist, seine Mehrheit diese verursachten Dinge als Konsequenz setze; und diese (verschiedenen) Denken sind nicht übereinstimmend, was die Arten anbetrifft, so dass das Festgesetzte ihrer Begriffe etwas Uebereinstimmendes wäre.

Es ist aber bekannt, dass die Himmelskreise vielfach sind über die Zahl hinaus, welche in dem ersten Verursachten ist, so dass es nicht möglich ist, dass ihr Grund Einer, nemlich das erste Verursachte, ist, und es ist auch nicht möglich, dass jeder vorangehende Körper von ihnen Ursache für den nachfolgenden sei, denn [382] der Körper ist dadurch, dass er Körper ist, zusammengesetzt aus Materie und Form, und wenn er Ursache für einen (anderen) Körper wäre, würde er es in Gemeinschaft mit der Materie sein, die Materie hat aber eine defektive Natur und der Mangel ist nicht Grund für die Existenz, es ist also nicht möglich, dass ein Körper Grund eines anderen Körpers sei; es ist aber auch nicht möglich, dass ihr Grund eine seelische Kraft ist, d. h. die Form des Körpers und seine Vollendung, da jede (einzelne) Seele ihren (einzelnen) Himmelskreis hat und seine Vollendung und Form, aber keine abstrakte (selbstständige) Substanz ist, sonst wäre sie Vernunft (Denken); von den Seelen der Himmelskreise gehen aber ihre

Handlungen in anderen Körper nur durch ein Vermittelndes ihrer Körper in ihrer Gemeinschaftlichkeit aus, und wir haben bereits auseinandergesetzt, dass der Körper, insofern er Körper ist, kein Grund eines anderen Körpers ist und kein Vermittelndes zwischen den einzelnen Seelen ist, und wenn eine Seele Grund für eine andere Seele ohne Vermittelung des Körpers wäre, so hätte sie ein von dem Körper getrenntes Bestehen; die sphärische Seele steht aber nicht in diesem Verhältnisse, sie wirkt also keine Seele und wirkt keinen Körper, denn die Seele geht dem Körper (nur) in der Rangstufe und der Vollkommenheit (nicht in der Zeit) voraus. Es ist also klar, dass die Himmelskreise unkörperliche Elemente sind und keine Formen für die Körper, und die Gesammtheit hat einen gemeinschaftlichen Grund und das ist dasjenige, was wir das *erste Verursachte* und das *abstrakte Denken* nennen; es eignet aber auch jedem Himmelskreise ein eigenthümlicher Grund in ihm, und es ist fortdauernd ein Denken aus einem anderen Denken die Folge, bis die Himmelskreise mit ihren Körpern und ihren Seelen und ihren Vernunftwesen zur Entstehung kommen und durch den letzten Himmelskreis zum Ende gebracht werden; und du siehst ein, dass, da es möglich ist, dass die intelligibelen Substanzen als getheilte und vielfache der Zahl nach entstehen, die Ursachen vielfach sind, so dass jedes (einzelne) Denken höher in der Rangstufe ist, weil es durch einen Begriff in ihm ist, und von ihm dadurch, dass es das Erste denkt, die Existenz eines anderen Denkens unter ihm nothwendig wird, und dadurch, dass es sein Wesen denkt, ein Himmelskreis durch es selbst nothwendig wird, und zwar der Körper des Himmelskreises, insofern es durch sein Wesen das Mögliche seinem Wesen nach denkt, und die Seele des Himmelskörpers, insofern es sein Wesen, welches durch Anderes-als-es nothwendig ist, denkt; und es erhält das Bestehen des Körpers durch Vermittelung der sphärischen Seele, denn jede Form ist Ursache für das Entstehen ihrer Materie der Wirklichkeit nach und die Materie an sich selbst hat

kein Bestehen, gleichwie die Möglichkeit selbst keine Existenz hat; sobald aber die himmlischen Ringe ihre Zahl erfüllt haben, ist nach ihnen die Existenz der Elemente nothwendige Folge. Da aber die elementarischen Körper vergänglich-bestehende sind, so ist es nothwendig, [383] dass ihre Elemente veränderliche sind, so dass nicht das, was reines Denken ist, allein Grund für ihre Existenz ist; und da sie eine gemeinsame Materie haben und verschiedene Formen darin sind, so ist es nothwendig, dass die Verschiedenheit ihrer Formen von dem herrührt, worin eine Verschiedenheit in den Zuständen der Himmelskreise bestimmt ist, und die Uebereinstimmung ihrer Materie von dem herrührt, worin die Uebereinstimmung in den Zuständen der Himmelskreise bestimmt ist, so dass, da die Himmelskreise in einer Natur, welche die kreisförmige Bewegung festsetzt, übereinstimmen, wie auseinandergesetzt ist, ihre Bestimmung die Existenz der Materie ist, und da sie in den Arten der Bewegungen verschieden sind, deren Bestimmung die Gestaltung der Materie nach den verschiedenen Formen ist. Dann sind die immateriellen (selbstständigen) Vernunftwesen oder vielmehr das Letzte von ihnen, welches uns nahe ist, dasjenige, wovon durch die Gemeinschaft der himmlischen Bewegungen Etwas herabströmt, worin ein Abdruck der Formen der niederen Welt von Seiten der Passivität sich befindet, gleichwie sich in jenem Vernunftwesen ein Abdruck der Formen nach der Seite der Aktivität befindet; dann strömen davon die Formen in ihnen in der Besonderung vermittelst der Gemeinsamkeit der himmlischen Körper herab, so dass, wenn dieses Etwas besondert wird, eine von den himmlischen Einwirkungen ohne Vermittelung elementarischen Körpers oder eine (andere) Vermittelung dasselbe einer besonderen Vorbereitung gemäss hingestellt, nachdem das Allgemeine, welches in seiner Substanz ist, von jenem abstrakten Vernunftwesen als besondere Form herabgeströmt und in dieser Materie abgedrückt ist. Du weisst aber, dass das Eine das (andere) Eine, insofern jedes

von Beiden Eines ist, nicht durch eine Sache in Stelle der anderen, welche es hat, zu einem Besonderen macht, wenn nicht hier verschiedene Besondernde wären, d. h. die Materie Vorbereitende, und das Vorbereitende ist das, wovon in dem Vorbereiteten Etwas entsteht, dessen Beziehung auf Etwas an sich geeigneter wird als seine Beziehung auf ein Anderes, und diese Vorbereitung giebt der Existenz dessen, was geeigneter ist als das von den Elementen, welche die Formen verleihen, das Uebergewicht; und wenn die Materie der ersten Gestaltung gemäss wäre, würde ihre Beziehung auf die beiden Entgegengesetzten ähnlich sein, so dass sie nicht nothwendigerweise durch eine Form vor der anderen besondert wäre. Er sagt: das Wahrscheinlichste ist, dass gesagt werde, dass auf die Materie, welche auf gemeinschaftliche Weise entstehe, von den himmlischen Körpern herabströme, entweder von vier Körpern oder einer innerhalb der Vier beschränkten Zahl oder von Einem Körper, welcher Beziehungen hat, die verschieden sind in Betreff des Getheiltseins von den Ursachen und die innerhalb der Vier beschränkt sind, [384] so dass aus ihnen die vier Elemente entstehen und durch die Leichtigkeit und Schwere eingetheilt sind; was demnach das unbedingt Leichte ist, hat die Neigung nach oben, und was das unbedingt Schwere ist, hat die Neigung nach unten, und was das Leichte und das Schwere ist je nach der Beziehung, ist zwischen Beiden.

Was die Existenz der Zusammensetzungen aus den Elementen betrifft, so findet sie durch Vermittelung der himmlischen Bewegungen statt, und wir werden ihre Klassen und das, was daraus folgt, angeben; was aber die Existenz der menschlichen Seelen betrifft, welche mit dem Entstehen der Leiber zugleich entstehen, aber nicht vergehen, so sind sie viele ungeachtet der Einheit der Art; aber das erste Verursachte, welches das Eine durch das Wesen ist, hat vielfache Begriffe in sich, aus welchen die Vernunftwesen und die Seelen hervorgehen, wie wir angegeben haben; es ist aber nicht möglich,

dass diese Begriffe viele, in Betreff der Art und der inneren Eigenthümlichkeiten übereinstimmende sind, so dass aus ihnen viele, in der Art übereinstimmende, hervorgehen, denn das würde die Konsequenz geben, dass darin eine Materie sei, woran Formen, welche verschieden und vielfache sind, gemeinschaftlich Antheil nehmen, sondern es sind in Jenem Begriffe, welche verschieden in den inneren Eigenthümlichkeiten sind, von denen jeder Begriff Etwas Anderes in der Art setzt, als der Andere setzt, so dass nicht jedem Einzelnen von Beiden das inhärirt, was dem Anderen inhärirt; die irdischen Seelen aber entstehen aus dem ersten Verursachten durch Vermittelung einer Ursache oder (mehrerer) anderer Ursachen und Gründe von Seiten der Temperamente und der Materien, und sie sind die äusserste Gränze, bis wohin die Hervorbringung sich erstreckt.

Wir beginnen nun die Auseinandersetzung über die Bewegungen, ihre Ursachen und ihre Folgen. Wisse, dass die Bewegung keine Naturanlage für den Körper ist, wenn der Körper in seinem natürlichen Zustande ist, jede Bewegung ist aber durch die Natur, also für einen abstrakten Zustand der Natur, welcher nicht seine Naturanlage ist, da, wenn Etwas von den Bewegungen als Naturanlage des Dinges bestimmt wäre, es nicht vergänglich in Betreff des Wesens zugleich mit der Fortdauer der Naturanlage wäre, die Bewegung wird vielmehr nur von der Naturanlage bestimmt wegen der Existenz eines Zustandes, der ein nicht-natürlicher ist, sei es in dem Wie, sei es in dem Wieviel, sei es in dem Orte, sei es in der Lage oder in Betreff einer anderen Aussage, und die Ursache bei der Erneuerung einer Bewegung nach der anderen ist die Erneuerung des nicht-natürlichen Zustandes und die Anordnung der Entfernung von dem Ziele; wenn sich die Sache aber so verhält, so ist eine Bewegung nicht von einer Naturanlage her kreisförmig, und wenn sie nicht von einem nichtnatürlichen Zustande zu einem natürlichen Zustande hin stattfände, würde sie, wenn sie dabei angelangt ist, ruhen, indem es nicht möglich ist, dass in

ihr [385] an ihr selbst ein Streben nach diesem nichtnatürlichen Zustande ist, denn die Naturanlage wirkt nicht mit freiem Willen, sondern auf dem Wege des Zwanges, und wenn die Naturanlage im Kreise bewegt wird, so wird sie unzweifelhaft von einem nichtnatürlichen Wo oder einer nichtnatürlichen Lage aus in natürlicher Flucht davon bewegt, jede natürliche Flucht aber ist von einem Dinge her, es ist also widersinnig, dass es an sich selbst ein natürliches Streben dahin sei, und die kreisförmige Bewegung flieht von keinem Dinge aus, es sei denn dass sie es erstrebt, dann ist sie aber nicht natürlich, es sei denn dass sie durch die Natur ist, und wenn sie nicht natürliche Kraft ist, ist sie etwas durch die Natur und wird nur bewegt durch Vermittelung der Neigung, welche in ihr ist. Wir behaupten, dass die Bewegung ein neu entstehender Begriff ist, was die Beziehungen betrifft, und jedem Theil davon ist eine Beziehung eigenthümlich, und er hat kein Bestehen, und es ist nicht möglich, dass er irgendwie von einem bestehenden Begriffe allein her ist, denn wenn er es wäre, würde nothwendigerweise mit ihm eine Art von Wandelung der Zustände zusammenhängen, von dem Bestehenden aber entsteht, insofern es Bestehendes ist, nur Bestehendes, der aus dem Denken stammende Wille allein macht daher Bewegung keineswegs nothwendig, denn er ist allen Klassen der Veränderung fern, und die aus dem Denken stammende Kraft ist in dem Gedachten *fortdauernd* gegenwärtig und die Uebertragung von einem Gedachten zum Anderen kann bei ihr in Gemeinschaft mit der Einbildungskraft und dem Sinne angenommen werden, so dass die Bewegung nothwendig einen näheren Grund haben muss, und der nähere Grund der kreisförmigen Bewegung ist eine Seele in dem Himmelskreise, deren Vorstellungen und Wille erneuert werden und welche die Vollendung des Körpers des Himmelskreises und seine Form ist, und wenn sie fortdauernd an sich selbst in jeder Beziehung wäre, würde sie reines Denken sein, welches nicht verändert, nicht an eine andere

Stelle gebracht wird und nicht mit Etwas, das der Möglichkeit nach ist, vermischt ist; ihre Beziehung zu dem Himmelskreise ist vielmehr die Beziehung der thierischen Seele, welche wir haben, zu uns, nur dass es ihr eignet, in gewisser Weise eine mit der Materie vermischte Intelligenz zu zeigen. Mit einem Worte aber es sind ihre Vorstellungen oder das, was den Vorstellungen gleichkommt, richtige und ihre Phantasiebilder wirkliche, wie das wissenschaftliche Denken in uns, und das erste Bewegende für sie ist ganz und gar immateriell und sie wird nur von einer unendlichen Kraft aus bewegt, die Kraft dagegen, welche die Seele hat, ist endlich, aber dadurch, dass sie das Erste denkt, so dass sein Licht fortdauernd darauf herabfliesst, wird ihre Kraft unendlich und werden [386] ihre kreisförmigen Bewegungen auch unendlich, und da in den Substanzen der himmlischen Körper nichts fortdauert, was der Möglichkeit nach ist, ich meine in ihrem Wieviel und in ihrem Wie, ist ihre Form in ihrer Materie auf gewisse Weise zusammengesetzt und wird die Auflösung nicht aufgenommen; aber es kommt ihnen in ihrer Lage und ihrem Wo etwas, was der Möglichkeit nach ist, (als Accidenz) hinzu, da Etwas von den Theilen des Umkreises des Himmelskreises oder ein Stern nicht dazu geeignet ist, dass ihm oder seinem Theile etwas von einem anderen Theile her begegnet, so dass es, so lange in einem Theile die Wirklichkeit (davon) vorhanden ist, in einem anderen der Möglichkeit nach ist; und die Aehnlichkeit mit dem äussersten Raume macht die Fortdauer der vollendetsten Vollkommenheit gemäss nothwendig, und das ist für den himmlischen Körper vermittelst der Zahl nicht möglich, wird aber bewahrt durch die Art und die gegenseitige Aufeinanderfolge, so dass die Bewegung eine bewahrende für das ist, was von dieser Vollkommenheit herstammt, und ihr Grund das Verlangen ist nach der Aehnlichkeit mit dem äussersten Raume in der Fortdauer gemäss der Vollkommenheit, und der Grund des Verlangens das ist, was davon gedacht wird, so dass das Verlangen nach

der Aehnlichkeit selbst durch das Erste daist, insofern es in Wirklichkeit das ist, wovon die sphärische Bewegung ausgeht, wie das Ding von der es nothwendig machenden Vorstellung seinen Ausgang hat; und wenn es nicht erstrebt ist in seinem Wesen durch das erste Streben, weil dieses die Vorstellung davon ist, was der Wirklichkeit nach ist, so entsteht daraus ein Verlangen für das, was der Wirklichkeit nach ist, aber es ist nicht möglich für das, was der Individualität nach ist, so dass es durch die Aufeinanderfolge stattfindet. Dann folgen jener Vorstellung partielle Vorstellungen auf dem Wege der Emanation, nicht des ersten Erstrebten, und es folgen diesen Vorstellungen die Bewegungen, durch welche das auf die einzelnen Positionen Uebergetragene entsteht, und sie sind gleich englischem oder sphärischem Dienste und nicht durch die Bedingung der aus dem Willen stammenden Bewegung, dass sie in sich selbst erstrebt sind, sondern wenn die aus der Sehnsucht stammende Kraft nach Dingen, von welchen eine Einwirkung herabströmt, durch welche die Glieder bewegt werden, Sehnsucht hat, so wird sie das eine Mal auf die Weise bewegt, wodurch sie zu dem Ziele gelangt, das andere Mal aber auf eine andere ähnliche Weise; sobald aber das wonnige Vergnügen erreicht ist durch das Denken des ersten Grundes und durch das, was von ihm auf denkende oder seelische Weise erfasst wird, wird Jenes von jeglichem Dinge abgezogen; es emanirt aber das davon, was zunächst unter ihm steht in Betreff der Rangstufe, und das ist das Verlangen nach dem, was am ähnlichsten damit ist nach Maassgabe der Möglichkeit. Du weisst aber bereits, dass der Himmelskreis durch seine Natur bewegt wird, und durch die Seele bewegt wird und durch eine [387] denkende, unendliche Kraft bewegt wird, und es ist deiner eigenen Annahme nach jede Bewegung von der anderen unterschieden, und du weisst, dass das erste Bewegende für die Gesammtheit des Himmels Eines ist, und jeder Ring von den Ringen des Himmels ein nächstes Bewegendes hat, das ihm eigenthümlich ist, und

nach einem Ersehnten Sehnsucht hat, das ihm eigenthümlich ist, so dass das Erste der besonderen, immateriellen Existenzen das Bewegende für den ersten Ring ist; das ist der Behauptung derer gemäss, welche dem Ptolemäus vorangingen, der *Ring der Fixsterne* und nach der Meinung des Ptolemäus ein *Ring*, welcher über dieselben hinausgeht und sie umgiebt, ohne Sterne zu enthalten; nach ihm kommt das Bewegende des Ringes, welcher auf den ersten folgt, und jedes Einzelne hat einen eigenthümlichen Grund und das Ganze hat einen Grund, so dass deswegen die Himmelskreise die Fortdauer der Bewegung und die Kreisbewegung gemeinschaftlich haben, und dass es nicht möglich ist, dass Etwas von ihnen der niederen Existenzen wegen daist, nicht (wegen) des Strebens nach einer Bewegung und nicht wegen des Strebens nach einer Beziehung einer Bewegung, weder Anordnung der Schnelligkeit noch der Länge, auch nicht wegen des Strebens nach dem Wirken einer Ursache ihretwegen, und das liegt darin, dass jedes Streben mangelhafter in Betreff der Existenz sein muss, als das Erstrebte, weil Alles dasjenige, um dessenwillen ein Anderes ist, vollkommener ist in Betreff der Existenz als das Andere, und weil es unmöglich ist, dass die vollendetste Existenz von Etwas, was geringer ist, einen Nutzen zieht, so dass es unmöglich ist, dass nach einem Verursachten im Geringsten ein Streben nach etwas Wahrem stattfindet, denn sonst wäre das Streben für die Existenz von Etwas, das vollkommener ist, ein Gebendes und Nutzenbringendes, indem mit Nothwendigkeit nur Etwas erstrebt wird, wodurch das Streben gestaltet ist und dessen Existenz einem Anderen Nutzen bringt; und jedes Streben ist kein unnützes Spiel, denn es verleiht dem, welcher strebt, eine Vollkommenheit, welche Vollkommenheit, wenn er das Streben nicht hätte, nicht dawäre, und es ist widersinnig, dass das, was sich in Betreff seiner Existenz durch die Ursache vervollkommnen will, die Ursache mit einer Vollkommenheit, die nicht dagewesen, bereichere; das Hohe will demnach nicht Etwas des Niederen wegen, son-

dern es will nur um dessenwillen, was höher als es ist, und das ist die Aehnlichkeit mit dem Ersten nach Maassgabe der Möglichkeit. Es ist auch nicht möglich, dass das Ziel eine Aehnlichkeit mit einem der himmlischen Körper ist, wenngleich es eine Aehnlichkeit des Niederen mit dem Höheren wäre, da, wenn es also wäre, auch die Bewegung von der Art der Bewegung dieses Körpers wäre, und er nichts Verschiedenes hätte und nicht schneller in vielen von den Orten wäre. Es ist auch nicht möglich, dass das Ziel Etwas ist, wohin man durch die Bewegung gelangt, sondern ein *getrenntes* Ding, nicht eine von den Substanzen der Himmelskreise von Seiten ihrer Stoffe und Seelen, und es bleibt, dass jeder Einzelne von den Himmelskreisen das Verlangen der Aehnlichkeit mit einer immateriellen, denkenden Substanz hat, die ihm eigenthümlich ist [388] und in Betreff der Bewegungen verschieden ist, und ihre Zustände sind ihre Verschiedenheit, welche ihnen jener (*Substanz*) wegen eigen ist; und wenn wir auch ihre Qualität und *ihre* Quantität nicht kennen, so ist die erste Ursache das in Gemeinsamkeit Ersehnte der Gesammtheit. Das ist der Sinn des Ausspruches *der Alten*, dass das All Ein Ersehntes, Bewegendes hat, und jeder Ring ein Bewegendes hat, das ihm eigenthümlich ist, und ein Ersehntes, das ihm eigenthümlich ist, so dass dann jeder Himmelskreis eine bewegende Seele hat, welche das Gute denkt und welche auf Grund des Körpers Ein*bildungs*kraft hat, d. h. die Vorstellung der partiellen Dinge, und welche Willen hat; dann sind Bewegungen dessen, was unter ihr ist, nothwendig für sie als eine Nothwendigkeit durch das erste Streben, bis es zu der Bewegung des Himmelskreises gelangt, der uns nahe ist, und der Leiter davon ist die thätige Vernunft, und für die himmlischen Bewegungen sind Bewegungen der Elemente nach dem Gleichnisse der gegenseitigen Beziehung von den Bewegungen der Himmelskreise nothwendig, und es bereiten jene Bewegungen ihre Materien für die Aufnahme des Herabströmens von der thätigen Vernunft vor, so

dass diese ihre Formen nach Maassgabe ihrer Vorbereitung zuertheilt, wie wir es bewiesen haben. Es sind dir also die Ursachen der Bewegungen und ihre Konsequenzen klargemacht und das Uebrige davon wirst du *in der Physik* kennen lernen.

Der *neunte* Fragpunkt handelt über die *ewige Vorsehung* und ist eine Auseinandersetzung darüber, wie *das Böse* in den (göttlichen) Rathschluss hineingekommen ist. Er sagt: *die Vorsehung* besteht darin, dass das Erste seinem Wesen nach dasjenige weiss, worauf die Existenz bei der Ordnung des Guten beruht, und seinem Wesen nach Ursache für das Gute und die Vollkommenheit nach Maassgabe der Möglichkeit ist und es auf die erwähnte Weise will. Es denkt also die Ordnung des Guten auf die in der Möglichkeit am weitesten dringende Weise, so dass von ihm das, was es denkt, als Ordnung und Gutes herabströmt auf die am weitesten dringende Weise, welche es als ein Herabströmen gemäss der vollkommensten Führung zur Ordnung nach Maassgabe der Möglichkeit denkt. Das ist der Begriff der Vorsehung. *Das Gute* geht in den göttlichen Rathschluss ein durch ein Eingehen dem Wesen und nicht dem Accidenz nach, *das Böse* aber umgekehrt davon und zwar auf verschiedene Weisen. Man nennt also Böses z. B. die Mangelhaftigkeit, welche die Unwissenheit, die Schwäche und die Hässlichkeit in der Schöpfung ist, und man nennt Böses z. B. den Schmerz und den Kummer, und man nennt Böses z. B. die Vielgötterei, die Gottlosigkeit und die Unzucht, und mit einem Worte das Böse dem Wesen nach ist der Mangel, aber nicht jeder Mangel, sondern ein Mangel, der in Folge von Eigenschaften des Dinges an den Vollkommenheiten stattfindet, welche für seine Art und Naturanlage feststehende sind; das Böse dem Accidenz nach ist das den Mangel Verursachende und das die Vollendung von demjenigen, dem sie zukommt, Zurückhaltende; das Böse aber dem Wesen nach ist keine anders bestehende Sache, als dass über den Ausdruck davon Mittheilung gemacht wird, denn

wenn es [280] ein Bestehen hätte, würde es das *allgemeine Böse* sein und diesem Bösen würde die Existenz nach ihrer äussersten Vollendung, so dass sie der Wirklichkeit nach dawäre und ganz und gar Nichts in ihr der Möglichkeit nach dawäre, gegenübertreten, so dass Böses sie nicht treffen würde. Was aber das Böse der Accidenz nach betrifft, so hat es eine *Existenz* und es trifft nur dasjenige, in dessen Eigenschaften Etwas der Möglichkeit nach ist, und das findet der Materie wegen statt, es trifft sie also wegen Etwas, das ihr an ihr selbst zukommt. Der Anfang ihrer Existenz ist eine Gestaltung von den Gestaltungen, welche die ihr eigene Vorbereitung an der Vollendung hindern, wonach sie strebt, so dass sie dieselbe schlechter machen in Betreff der Mischung und widerstrebend in Betreff der Substanz gegen die Aufnahme der (richtigen) Bezeichnung durch Linien und der Formirung und der richtigen Aufstellung, und die natürliche Form hässlich und *die* Zusammensetzung lose wird nicht, weil das Thätige hinderlich ist, sondern weil das Passive nicht aufnimmt; und was die von Aussen hinzutretende Sache betrifft, so ist sie Eines von Beiden, entweder das Vervollkommnende hindernd oder ein Feindseliges, die Vollkommenheit Zerstörendes. Ein Beispiel für das Erste ist das Entstehen vieler Wolken und ihre Ansammlung und die Beschattung hoher Berge, was die Einwirkung der Sonne auf die Früchte für die vollkommene Ausbildung verhindert; ein Beispiel für das Zweite ist das Gefühl der Kälte für die Pflanzen, welches ihre vollendete Ausbildung und zwar zur Zeit derselben betrifft, so dass die eigenthümliche Vorbereitung zerstört ist. Man nennt aber Böses die tadelnswerthen Handlungen, und man sagt Böses aus für die Gründe dazu seitens der Eigenschaften; ein Beispiel des Ersten ist die Gewaltthat und die Unzucht, ein Beispiel des Zweiten der Hass und der Neid; und man sagt Böses aus für die Schmerzen und die Kümmernisse, und man sagt Böses aus für die Mangelhaftigkeit jedes Dinges in Betreff seiner Vollkommenheit, und das jedes Ein-

zelne in sich Fassende ist entweder Mangel an Existenz oder Mangel an Vollkommenheit. Wir sagen also, dass die Dinge, wenn sie als existirende vorgestellt werden, entweder verhindert sind, dass sie unbedingt gut oder unbedingt böse sind, oder gut sind in einer Beziehung, und dieser (zweite) Fall findet so statt, dass entweder dabei das Gute und das Böse gleich sind, oder Eines von Beiden das Ueberwiegende dabei ist; das unbedingt Gute nun, worin nichts Böses ist, wird in der Naturanlage und in der Naturform existirend gefunden, das unbedingt Böse aber, worin nichts Gutes ist, oder das darin Ueberwiegende oder Gleiche, hat ganz und gar keine Existenz, so dass das übrigbleibt, in dessen Existenz das Gute das Ueberwiegende ist und welches nicht von Bösem frei ist, so dass es ihm zukommt, dass es existire, denn es gehört zu seinem Sein, dass es nicht in grösserem Maasse Böses ist, es ist also nothwendig, dass seine Existenz herabströmt, insofern die Existenz von ihm herabströmt, damit nicht das universelle Gute durch die Existenz des partiellen Bösen verschwinde; und auch, wenn die Existenz dieser Bestimmung seitens des Bösen versagt wäre, [390] würde die Existenz seiner Ursachen, welche zu dem Bösen dem Accidenz nach hinführen, versagt sein, so dass in ihm eine grössere Schwäche in der Ordnung des universellen Guten stattfände; aber wenn wir auch das nicht beachten und unsere Aufmerksamkeit darauf richten, in was die Möglichkeit bei der Existenz seitens der Klassen der in ihren Verhältnissen verschiedenen Existirenden eingetheilt wird, so ist die Existenz, welche von dem Bösen in jeder Beziehung rein ist, bereits dagewesen und es ist eine Gattung von der Existenz übrig geblieben, welche nur auf dem Wege stattfindet, dass sie nicht existirt ohne dass ihr Schaden und Böses nachfolgt, z. B. das Feuer; das Sein nemlich ist nur vollständig dadurch, dass Feuer darin ist, und sein Bestehen kann nicht anders vorgestellt werden, als dass es in irgend einer Weise brennt und warm ist, es ist aber keine Möglichkeit, die eintretenden Kollisionen

zu verhindern, so dass das Feuer das Kleid eines armen Einsiedlers ergreift und es verbrennt; die dauernde, häufigere Sache ist also das Eintreten des Guten von dem Feuer her, — die dauernde, weil viele Arten die Dauer nicht anders erreichen können, als durch die Existenz des Feuers, die häufigere, weil die meisten Individuen der Arten vor dem Verbrennen geschützt sind, — es wäre also nicht gut, dass die häufigeren, dauernden Vortheile wenigerer schädlicher Accidenzen wegen aufgegeben werden, und es ist das vorhandene Gute von der Beschaffenheit dieser Dinge her ein erstes Wollen auf die Weise, von welcher passend gesagt wird, dass Gott die Dinge wolle und auch das Böse wolle auf die Weise, welche durch das Accidenz gegeben wird, das Gute also durch das Wesen festgesetzt, das Böse durch das Accidenz festgesetzt und Alles durch eine Bestimmung sei, so dass das Wirkliche das ist, dass in dem Universum die aktiven und die passiven, die himmlischen und die irdischen, die natürlichen und die seelischen Kräfte nur so angeordnet sind, dass sie zur universellen Ordnung führen zugleich mit der Unmöglichkeit, dass sie ihrem (eigentlichen) Sein gemäss sind und nicht zu Schlechtem führen; es ist demnach durch die Verhältnisse der Welt, die Einen nach Maassgabe der Anderen, eine nothwendige Konsequenz, dass in einer Seele die Form eines schlechten Glaubens oder eines Unglaubens oder eines anderen Bösen entsteht und in einem Körper eine hässliche, fehlerhafte Form entsteht; wenn es sich nicht in dieser Weise verhielte, würde die universelle Ordnung nicht festgestellt sein, so dass keine Anordnung getroffen und auf die verderblichen Konsequenzen, welche mit Naturnothwendigkeit eintreten, keine Rücksicht genommen wäre; aber es wird gesagt: du hast diese für das Paradies geschaffen, darum habe ich mich nicht zu kümmern, und diese hast du für die Hölle geschaffen, darum habe ich mich nicht zu kümmern, und Alles gelangt dahin, wofür es geschaffen ist.

Der *zehnte* Fragpunkt handelt über die *Rückkehr* (zu Gott) und über die Annahme [391] *ewiger Glückseligkeit* für die Seelen, und über die Hinweisung auf die *Prophetie* und über die Beschaffenheit der *Offenbarung* und der *Inspiration*. Wir wollen aber dem Eingehen darin *drei* Fundamentalsätze voranschicken. Der *erste* Fundamentalsatz ist der, dass jede seelische Kraft eine Lust und ein Gutes hat, die ihr eigenthümlich sind, und eine Schädigung und ein Böses, die ihr eigenthümlich sind, und dass, je kräftiger das Aufgefasste in Betreff der Auffassung und je vorzüglicher in Betreff des Wesens, und je vollkommener das Auffassende in Betreff der Existenz und je edeler in Betreff der Existenz und je dauernder in dem Bestehen ist, um so weiter reichend und um so reichhaltiger die Lust ist. Der *zweite* Fundamentalsatz ist der, dass das Fortschreiten zu dem Zustande der Wirklichkeit in einer Vollkommenheit deswegen geschieht, weil gewusst wird, dass das Aufgefasste Vergnügen gewährt, aber seine Beschaffenheit nicht vorgestellt und dasselbe nicht gekannt wird, so dass kein Wunsch darnach und keine Furcht davor daist, dass der Zustand des Auffassenden demnach gleich dem Zustande des Tauben und Blinden ist, welche Beide mit der Zartheit der Töne und der Lieblichkeit des Angesichtes ohne Wissen, Vorstellen und Auffassen bekannt sind. Der *dritte* Fundamentalsatz ist der, dass die Vollkommenheit und die damit zusammenstimmende Sache für die auffassende Kraft leicht sind, aber ein Zurückhaltendes oder Fesselndes für die Seele vorhanden ist, so dass sie jene verschmäht und ihr Gegentheil vorzieht, oder dass die Kraft, die durch das Gegentheil von dem, was ihre Vollkommenheit ist, ausgezeichnet ist, daist, so dass sie dieselbe nicht wahrnimmt, wie es der Fall ist bei dem Kranken und dem Aergerlichen; sobald aber das Verhindern verschwunden ist, kehrt er zu dem, was für ihn in seiner Natur nothwendig ist, zurück, und sein Verlangen wird das richtige und ver-

langt das, was seine Natur ist, und es entsteht für ihn die Vollendung der Lust.

Wir behaupten nun, nachdem wir die Fundamente gelegt haben, dass die Vollendung, welche der mit Vernunft begabten Seele eigenthümlich ist, darin besteht, dass sie eine vernünftige Welt wird, worin die Form des Universums und der intelligibelen Ordnung in dem Universum und des Guten, welches von dem Geber der Formen auf das Universum herabströmt, abgeprägt ist, anfangend von dem Grunde und fortschreitend zu den hohen, schlechthin geistigen Substanzen, dann zu den geistigen Substanzen, welche in einer Art mit den Körpern zusammenhängen, dann zu den Körpern, welche durch ihre Gestalten und ihre Kräfte erhabene sind, dann so fort, bis sie selbst die Gestalt alles Existirenden völlig in sich aufgenommen hat, so dass eine intelligibele Welt entsteht, welche der gesammten existirenden Welt gleich ist, welche für das, was das unbedingt Schöne und das Gute und die wahre Herrlichkeit ist, gegenwärtig ist und vereint damit ist, und gezeichnet nach seinem Ebenbilde und fortschreitend auf seinen Wegen und herstammend aus seiner Substanz. Diese Vollendung aber kann mit den übrigen Vollendungen nicht verglichen werden, was Existenz, Dauer, Lust und Glückseligkeit betrifft, sondern diese Lust ist höher als alle sinnliche Lust und höher als alle körperliche Vollkommenheiten, ja es giebt keine Beziehung zwischen ihnen [392] in der Hoheit und der Vollendung. *Diese* Glückseligkeit nun wird für ihn (den Menschen) nur vollkommen durch das richtige Verhalten der praktischen Seite der Seele und durch die Ausbildung der angebornen Fähigkeiten, und die angeborne Fähigkeit ist eine Gewohnheit, durch welche Handlungen mit Leichtigkeit von der Seele ausgehen, ohne dass eine lange Ueberlegung vorangegangen ist. Das geschieht aber durch die Anwendung der Vermittelung zwischen den beiden widerstreitenden Naturanlagen, nicht dadurch dass Handlungen des Vermittelten bewirkt werden, sondern dadurch dass eine Gewohnheit der Vermittelung entsteht,

so dass in der thierischen Kraft eine Gestalt der Unterwerfung und in der vernünftigen Kraft eine Gestalt der Erhebung entsteht. Es ist bekannt, dass die Gewohnheit der Ueberschreitung und der Vernachlässigung etwas für die thierischen Kräfte Gehöriges ist, wenn sie aber mächtig werden, entsteht in der vernünftigen Seele eine von Unterwerfung stammende Gestalt, die sich in ihr befestigt und zu deren Beschaffenheit es gehört, dass sie dieselbe (die Seele) stark mit dem Körper in Zusammenhang bringt und sie ihm zuwendet; die Gewohnheit der Vermittelung aber gehört zu den Anordnungen für die vernünftige (Kraft) und wenn sie mächtig wird, unterbricht sie den Zusammenhang mit dem Körper, so dass sie (die Seele) die grössere Glückseligkeit geniesst. Es giebt ferner für die Seelen Rangstufen bei der Aneignung dessen, was innerhalb der beiden Kräften liegt, ich meine die theoretische und die praktische Kraft; was aber die Abnahme in beiden betrifft, so ziemt es sich nicht, dass sie bei der Seele des Menschen seitens der Vorstellung der intelligibelen Dinge und der Ausbildung durch lobenswerthe Tugenden eintritt, bis sie die Gränze überschritten hat, welche in gleicher Weise in die ewige Elendigkeit fällt; was für eine Vorstellung und Tugend aber das ewig dauernde Elend für ihn nothwendig mache und was für eine Vorstellung und Tugend das zeitliche Elend nothwendig mache, davon sagt er: ich bin nicht im Stande, darüber anders die richtige Satzung zu geben, als durch Annäherung. Und hätte er doch davon lieber ganz geschwiegen! Wie es heisst:

Die Schreiberei lass' und meide das Nass zum Schreiben,
Beschwärz' dir den Kopf, doch wirst du ein Tropf verbleiben!

Er sagt: meine Meinung ist die, dass die Seele des Menschen sich die abstrakten Elemente auf richtige Weise vorstellt und über dieselben in wahrer Behauptung sich ausspricht, weil sie bei ihm durch die Beweisführung Existenz haben, und er erkennt die verborgenen Ursachen für die Dinge, welche bei den universellen Bewegungen, nicht bei den partiellen, welche ohne Ende sind,

eintreten, und es befestigt sich bei ihm eine Gestaltung des Universums und der Beziehungen seiner Theile, eines auf den anderen, und der Anordnung, welche von dem ersten Grunde bis zu den fernsten Existenzen geht, welche in ihrer Stufenreihe eintreten, und er gewinnt eine Vorstellung von der Versehung und ihrer Beschaffenheit; und er erkennt sicher, was für eine Existenz dem Wesen, welches dem Universum vorangeht, [393] eigenthümlich ist und was für eine Einheit ihm eigenthümlich ist; und wie erkennt er, dass keine Vervielfältigung und Veränderung dasselbe in irgend einer Weise betrifft, und wie die Stufenreihe der Beziehung der Existenzen auf dasselbe? So oft aber eine Vermehrung in Betreff der Einsicht eintritt, tritt eine Vermehrung für die Glückseligkeit in Betreff der Vorbereitung ein, und es ist, wie wenn der Mensch von dieser Welt und den Schlacken derselben nur dadurch rein würde, dass er den Zusammenhang mit jener Welt kräftige, und Sehnsucht und Verlangen nach dem, was dort ist, bekomme, was ihn von der Beachtung dessen, was seine Schöpfung ist, um es mit einem Worte zu sagen, abwendet. Diejenigen Seelen ferner und die einfachen Kräfte, welche sich diese Sehnsucht nicht aneignen und diese Vorstellungen nicht in sich aufgenommen haben, empfinden, wenn sie bei ihrer Einfachheit verbleiben und in ihnen gesunde, genügsame Gestaltungen und gute, natürliche Gewohnheiten fortbestehen, Freude nach Maassgabe dessen, was sie sich angeeignet haben; wenn die Sache aber auf die entgegengesetzte Weise vor sich geht oder die Anfänge der praktischen Gewohnheit eintreten und jenen (Seelen) eine Sehnsucht entsteht, welche einer angeeigneten Ansicht über die Vervollkommnung ihres Zustandes folgt, sie aber ein feindliches Verhinderndes davon zurückhält, so erdulden sie das ewige Elend; und sie sind theils solche, welche bei dem Fortschreiten zur Erlangung der menschlichen Vollkommenheit nicht vorwärts kommen, theils solche, welche widerspenstig sind, indem sie sich verderblichen Ansichten zuwenden, die den richtigen Ansichten feindlich

sind, und die Läugner sind am übelsten daran in Betreff ihres Zustandes. Die unvernünftigen Seelen sind unter der Leerheit von dem Gedanken einer Befreiung, sobald jedoch die Seelen getrennt sind, wird in ihnen eine Art von Ueberzeugung über das Ende fest nach Art dessen, womit das (gemeine) Volk angeredet wird, aber sie haben keinen Begriff, der sie nach der Seite zieht, welche über ihnen ist, weder der Vollkommenheit, so dass sie jene Freude geniessen, noch des Mangels der Vollkommenheit, so dass sie jenes Elend erdulden, sondern ihre gesammten seelischen Gestaltungen sind auf das Niedrigste gerichtet, hingezogen zu den Leibern, und es ist für sie Einbildung nothwendig, und für die Einbildung sind Körper nothwendig. Er sagt: es sind aber himmlische Leiber für sie nothwendig, durch welche die einbildende Kraft besteht, so dass das für sie gegenwärtig ist, was ihnen in der Welt von den Zuständen des Grabes, der Auferstehung und den späteren guten Dingen gesagt ist; in gleicher Weise aber ist für die schlechten Seelen die ihnen in der Welt vorgezeichnete Strafe gegenwärtig und sie ertragen sie, denn die Form, welche von der Einbildungskraft stammt, ist nicht schwächer als die von den Sinnen herstammende, ja sie ist von grösserer Einwirkung, wie die Erfahrung beim Schlafe zeigt. Dieses ist die Freude und das Elend [394] in Beziehung auf die unedleren Seelen. Die heilig gewordenen Seelen aber sind fern von dem, was diesen Zuständen ähnlich ist, und gelangen zu ihrer Vollendung durch das Wesen und sind versenkt in die eigentliche Wonne, wenn auch in ihnen eine Spur von jenem, was von der Ueberzeugung und der Naturanlage stammt, übrig geblieben wäre, wodurch sie belästigt und von einer Stufe Höherer zurückgeblieben sind, bis dass es gänzlich zerstört ist.

Er sagt: die oberste Stufe in dem, was wir angegeben haben, nimmt derjenige ein, welcher mit *der Prophetie* ausgerüstet ist, da in seinen seelischen Kräften drei Eigenthümlichkeiten vorhanden sind, welche wir in

der *Physik* anführen werden. Durch sie hört er die Rede Gottes und sieht die ihm nahestehenden Engel; es verwandeln sich aber jene einer Form gemäss, die er sieht, und gleichwie die bestehenden Dinge von dem Höchsten ihren Anfang haben, so dass das Höchste ist, dass sie in dem Aufsteigen bis zur ersten Vernunft sich erheben, und im Herabsteigen sich bis zur Materie herablassen, und sie ist das Niedrigste, so fangen (jene) von dem Niedrigsten an, bis sie die vernünftige Seele erreicht und zur Stufe der Prophetie sich erhoben haben. Es ist aber bekannt, dass die Gattung des Menschen einer Gemeinschaft und Genossenschaft bei *ihren* nothwendigen Bedürfnissen bedürftig ist, als etwas, was in einem Anderen seiner Gattung erfüllt wird, wodurch dieser Andere zugleich etwas Erfülltes wird. Diese Genossenschaft wird aber nur durch Verkehr und Austausch eine vollkommene, welche zwischen Beiden *eintreten*, so dass Jeder von ihnen seinem Genossen bei Schwierigem hilft, denn wenn er es selbst (allein) auf *sich nähme*, würde auf den Einen Vieles zusammenkommen; bei dem Verkehre ist aber eine Regel und Gerechtigkeit nothwendig und kann Einer, der die Regel aufstellt und Gerechtigkeit schafft, nicht entbehrt werden, und ist es nothwendig, dass er in der Lage sei, an die Menschen Ansprache zu halten und ihnen die Regel einzuprägen, es ist also nothwendig, dass es ein Mensch sei, und es ist nicht zulässig, dass die Menschen und ihre Ansichten dabei sich überlassen werden, so dass sie uneins werden und jeder von ihnen das, was er thut, für recht, und was ihm Lästiges geschieht, für Unrecht und Ungerechtigkeit hält. Es ist aber das Bedürfniss eines solchen Menschen dafür, dass die Gattung des Menschen fortbestehe, stärker als das Bedürfniss, dass das Haar der Augenlieder und der Augenbrauen wachse, so dass es unmöglich ist, dass die erste Vorsehung dergleichen Nützlichkeiten angeordnet habe, jene aber, welche von mehr Bestand ist, nicht angeordnet habe, und es ist nicht möglich, dass der erste Grund und die Engel nach ihm

Jenes wissen und Dieses nicht wissen, und nicht möglich, dass dasjenige, was bei der Ordnung des seiner Existenz nach möglichen Gegenstandes dasjenige thut, dessen Eintreten für die Darstellung der Ordnung des Guten nothwendig ist, nicht existire; vielmehr wie sollte es möglich sein, dass es nicht existire, indem dasjenige, welches in seiner Existenz abhängig ist, [395] auf seine Existenz basirt ist? Es ist dann aber *ein Prophet* nothwendig, welcher ein Mensch ist, der sich von den übrigen Menschen durch Wunderzeichen unterscheidet, welche darauf hinweisen, dass er von seinem Herrn komme, um jene zum Einheitsbekenntniss zu berufen und vom Götzendienste abzuhalten und ihnen Gesetze und Gebote vorzuschreiben und sie zu edlen Tugenden zu begeistern und von gegenseitigem Hasse und Neide zurückzuhalten und in ihnen das Verlangen nach dem künftigen Leben und seiner Belohnung rege zu machen und für das Glück und das Elend (des zukünftigen Lebens) Gleichnisse hinzustellen, auf welche ihre Seelen Vertrauen haben. Es erscheint ihnen die Wahrheit aber nicht anders als in der Form eines summarisch zusammengefassten Gegenstandes, und das liegt darin, dass es keine Sache ist, welche das Auge sieht oder welche das Ohr vernimmt; dann erfüllt er für sie wiederholentlich die gottesdienstlichen Handlungen, damit sie nach ihm durch die Wiederholung das Andenken an den Gegenstand der Verehrung haben; die Andachtsübungen bestehen entweder in Bewegungen oder in Enthaltung von Bewegungen, welche zu Bewegungen hinleitet; zu den Bewegungen gehören z. B. die Gebete und was in den Begriff davon fällt, zu der Enthaltung von Bewegungen z. B. das Fasten und dgl. Wenn sie aber diese Andachtsübungen nicht hätten, würden sie das, wozu er sie berufen, mit dem Dahinschwinden der Zeit vergessen; es bringt ihnen das aber auch bei der Rückkehr (zu Gott) grossen Nutzen, denn das Glück im zukünftigen Leben tritt durch die Abwendung der Seele von den schlechten Eigenschaften und den verderblichen Gewohnheiten ein, so dass für sie dadurch ein Zustand

der Losreissung von dem Körper befestigt wird und sie die Fertigkeit, denselben zu beherrschen, erlangt, dass also nicht von ihm geschieht oder durch ihn befördert wird die Fertigkeit des Sichhinwendens nach der Seite des Wahren und des Sichabwendens von dem Nichtigen und dass die kräftigste Vorbereitung für die Reinigung zu der ewigen Glückseligkeit nach der Trennung vom Körper geschieht. Wenn Einer nun diese Handlungen erfüllen sollte, ohne zu glauben, dass sie göttliche Verordnung seien, und trotz dieser Ueberzeugung den Zwang empfände, bei jeder Handlung an Gott zu denken und sich von Anderem ausser ihm abzuwenden, so würde er würdig sein, dieser Reinigungen wegen theilweise glücklich zu werden; wie aber wird es erst sein, wenn dieselben derjenige ausführt, welcher weiss, dass der Prophet von Gott kommt und durch die Sendung Gottes daist und dass seine Sendung in der göttlichen Weisheit nothwendig ist, und dass er Alles, was er als Regel vorschreibt, nur auf göttliches Gebot vorschreibt, weil er sich vor den übrigen Menschen durch Eigenthümlichkeiten, welche ihn zu Gott erheben, unterscheidet und weil ihm der Zeichen und Wunder wegen, die auf seine Wahrhaftigkeit hinweisen, gehorcht werden muss. Die weitere Erklärung hievon wird *in der Physik* folgen; du wirst dann aber aus dem, was vorangegangen ist, den Schluss machen, dass Gott wie auch immer die Ordnung in den Existenzen [396] angeordnet hat, und wie auch immer die Materie als gehorsam den Seelen durch Entziehung einer Form und Festsetzung einer Form unterworfen hat, und dass je kräftiger die Beziehung der menschlichen Seele zu den sphärischen Seelen, oder vielmehr noch zu der schaffenden Vernunft ist, um so kräftiger und weitergehend ihre Einwirkung auf die Materie ist. Es wird aber die Seele mit dem gewaltigen Lichte der Vorbereitung für die Vereinigung mit den immateriellen Intelligenzen durchleuchtet, so dass von dem Wissen das, wohin keiner der Gattung (des Menschen) Angehörender durch das Denken und

den Schluss gelangt, auf sie herabströmt, so dass es vermittelst der ersten Kraft in den Körpern durch die Hin- und Herbewegung und die Wandelung von Zustand zu Zustand die Herrschaft führt, und durch die zweite Kraft von dem Verborgenen Kunde giebt und ein Engel mit ihm spricht, dass es demnach in den Propheten zur Offenbarung und in den Heiligen zur Erleuchtung wird. Wir wollen nun aber die Auseinandersetzung der Physik, welche von Abu ʾAli Ibn Sîna überliefert ist, beginnen.

III. *Physik.*

Es sagt Abu ʾAli Ibn Sîna, dass die Wissenschaft der Physik einen Gegenstand hat, über welchen (selbst) und über dessen Zusammenhänge wie in den übrigen Wissenschaften spekulirt wird. Der Gegenstand derselben sind die *existirenden Körper*, insofern sie der Veränderung unterliegen und insofern sie durch die verschiedenen Arten der Bewegung und der Ruhe bestimmt werden. Die *Elemente* dieser Wissenschaft sind z. B. die Zusammensetzung der Körper aus der Materie und der Form, die Aussage über die wirkliche Eigenthümlichkeit Beider und die Beziehung jedes von Beiden auf das Andere. Wir haben aber dieselben schon in der *Metaphysik* erwähnt und das, was von dieser Zusammensetzung im Besonderen auf die *Physik* kommt, besteht darin, dass du weisst, dass zu den *physischen Körpern* sowohl Körper gehören, welche aus Körpern *zusammengesetzt* sind, theils *gleiche* in Betreff der Form, wie z. B. der Sessel, theils *unterschiedene*, wie z. B. der Leib des Menschen, als auch *einfache* Körper. Die zusammengesetzten Körper haben der Wirklichkeit nach existirende, endliche Theile und das sind jene einfachen Körper, aus welchen sie zusammengesetzt sind; für die einfachen Körper aber giebt es augenblicklich keinen Theil der Wirklichkeit nach, in ihrem möglichen Zustande jedoch liegt es, dass sie in unendliche Theile getheilt werden, von denen jeder immer kleiner ist, als der andere. Die Theilung

findet statt entweder durch die Trennung des Zusammenhanges oder durch die Eigenthümlichkeit des Accidens für Einiges davon oder durch die Vorstellung; wenn aber Keines von diesen drei stattfindet, giebt es für den einfachen Körper keinen Theil der Wirklichkeit nach. Er sagt: wer annimmt, [397] dass der Körper zusammengesetzt sei aus Theilen, welche der *Wirklichkeit* nach nicht getheilt sind, dessen Irrthum zeigt sich dadurch, dass jeder Theil einen (anderen) Theil berührt, ihn also durch die Berührung einnimmt, Alles aber, was ein Anderes durch die Berührung einnimmt, muss entweder ein Leersein von seiner Einnehmung in irgend einer Beziehung zulassen oder nicht, wenn es ein Leersein lässt, so ist das Berührte getheilt, wenn es aber nicht ein Leersein lässt, so kann es nicht stattfinden, dass ein Anderes es berührt, welches nicht das Erste berührt, es berührt dasselbe aber ein Anderes, und das ist ein Widerspruch. In gleicher Weise giebt es bei *einem* Theile, welcher auf einem (anderen) zusammenhängenden Theile und einem Anderen als ihm liegt, von Seiten der Zusammensetzung der Vierecke, bei denen die Gleichheit in Betreff der Seiten und der Wände stattfindet, und von Seiten der Richtungen des Schattens und der Sonne Beweise dafür, dass die Existenz des Theiles, welcher nicht (wirklich) getheilt ist, eine Absurdität ist. Nach dieser Eintheilung wollen wir über die Fragpunkte dieser Wissenschaft handeln und sie in (einzelne) *Abschnitte* zusammenfassen.

Der *erste* Abschnitt handelt von dem, was mit den physischen Körpern zusammenhängt, als da ist die *Bewegung*, die *Ruhe*, die *Zeit*, der *Raum*, die *Leerheit*, die *Begränzung*, die *Seiten*, die *Berührung*, die *Dichtigkeit*, der *Zusammenhang*, die *Aufeinanderfolge*. Was die *Bewegung* betrifft, so wird (dadurch) ausgesagt über die Wandelung eines stabilen Zustandes in dem Körper in allmähliger Weise auf dem Wege der Richtung nach Etwas, und das Gelangen dahin findet der Möglichkeit nach und der Wirklichkeit nach statt, so dass deswegen

nothwendig ist, dass die Bewegung von dem Zustande getrennt ist, und nothwendig ist, dass der Zustand die Verringerung und die Vermehrung in sich aufnimmt und dem Zustande an sich selbst nicht entsprechend verbleibt; und so ist die Beschaffenheit des Weissseins, des Schwarzseins, der Hitze, der Kälte, der Länge, der Kürze, der Nähe, der Ferne, der Grösse, der Masse und ihrer Kleinheit. Wenn also der Körper an einem Orte sich befindet und bewegt wird, so tritt in ihm eine Vollkommenheit ein und ein erstes Thun, wodurch er mit einer Vollkommenheit und einem zweiten Thun in Verbindung gebracht wird, welches das Hingelangen ist, so dass es an der ersten Stelle der Wirklichkeit nach und an der zweiten Stelle der Möglichkeit nach ist, so dass die Bewegung eine erste Vollkommenheit für das ist, was der Möglichkeit nach von Seiten dessen ist, was der Möglichkeit nach ist; ihre Existenz aber ist nicht anders da als in einer Zeit zwischen der reinen Möglichkeit und der reinen Wirklichkeit und sie gehört nicht zu den Dingen, welche der Wirklichkeit nach auf eine feste, vollkommene Weise des Eintretens eintreten. Es ist aber auch klar, dass sie bei jedem Dinge die Verringerung und die Vermehrung aufnimmt; und es giebt unter den *Substanzen* Nichts in derselben Weise, es ist demnach dann Nichts von den Bewegungen in der Substanz, und das Entstehen der Substanz und ihr Vergehen geschieht nicht vermittelst einer Bewegung, sondern das ist eine Sache, die mit einem Schlage daist; [396] weil aber die *Quantität* die Vermehrung und die Verringerung aufnimmt, so ist es naturgemäss, dass es bei ihr eine Bewegung giebt, z. B. das Zunehmen, das Hinschwinden, das Dünnwerden und das Dickwerden; was die *Qualität* betrifft, so giebt es davon das, was die Verminderung und die Vermehrung und die Verstärkung annimmt, z. B. das Weisswerden und das Schwarzwerden, es hat also darin die Bewegung Existenz. Was das *Relative* betrifft, so ist es immer ein Accidentelles für eine Aussage von den Fortdauernden bei der Annahme der Verminderung und

der Vermehrung, so dass, wenn eine Bewegung darauf bezogen wird, das in Wirklichkeit jener Aussage wegen geschieht. Was das *Wo* betrifft, so ist die Existenz der Bewegung dabei offenbar, nemlich die Ortsveränderung; was das *Wann* betrifft, so findet seine Existenz für den Körper durch Vermittelung der Bewegung statt, wie sollte sich also in ihm die Bewegung finden? Wenn es aber der Fall wäre, gäbe es für das Wann ein (zweites) Wann. Was die *Lage* betrifft, so giebt es dabei unserer eigenthümlichen Ansicht gemäss Bewegung, z. B. die Bewegung des sich um sich selbst drehenden Körpers, da, wenn angenommen würde, dass der umkreiste Raum nicht existire, sein Bewegtsein doch nicht aufgehoben wäre; und wenn dieses bei der räumlichen Bewegung festgesetzt würde, wäre es aufgehoben, und in gleichem Falle mit ihm ist unter den Existenzen der äusserste Körper, über welchen hinaus es keinen Körper weiter giebt; die Lage nimmt die *Verminderung* und die Verstärkung an, so dass gesagt wird: *aufgerichteter* und *umgekehrter*. Was das *Haben* betrifft, so ist eine Wandelung des Zustandes dabei eine Wandelung zuerst in dem Wo, die Bewegung also dann darin durch das Accidens; was das *Er-ist-aktiv* betrifft, so geschieht die Wandelung des Zustandes dabei durch die Fähigkeit, oder den festen Vorsatz oder das Instrument, so dass die Bewegung in der Fähigkeit des Thuenden oder seinem Vorsatze oder seinem Instrumente zuerst und in dem Thun durch das Accidenz stattfindet demgemäss dass, wenn die Bewegung ein Herausgehen aus einer Gestaltung ist, sie von einer stabilen Gestaltung her ist, von den einzelnen Akten des Thuns aber Nichts in solcher Weise geschieht. Es giebt also dann Bewegung dem Wesen nach nur bei dem Wieviel, dem Wie, dem Wo und der Lage, und das ist das Bestehen des Dinges, insofern es nicht möglich ist, dass es so, wie es wegen seines Wo's, seines Wieviels, seines Wie's und seiner Lage beschaffen ist, vorher und nachher beschaffen ist. Das *Ruhen* ist der Mangel dieser Form bei dem, zu des-

sen Natur es gehört, dass sie in ihm Existenz hat, und dieser Mangel hat eine Bedeutung und kann durch Merkmale bestimmt werden; und es giebt einen Unterschied zwischen dem Mangel von zwei Hörnern bei dem Menschen, welcher eine schlechthinige Negation für die Annahme und die Aussage ist, und zwischen dem Mangel des Gehens für ihn, indem dieses ein Zustand ist, welcher dem Gehen bei der Aufhebung der Ursache des Gehens gegenübersteht, und er hat eine Existenz nach irgend welcher Seite hin und hat irgend welche Ursache, und das Gehen ist eine Ursache dem Accidenz nach für diesen Mangel, so dass der Mangel durch das Accidenz verursacht ist, also existirend ist [399] durch das Accidenz. Wisse ferner, dass jede Bewegung, welche in dem Körper Existenz hat, nur einer bewegenden Ursache wegen Existenz hat, denn wenn er durch sein Wesen und dadurch, dass er Körper ist, bewegt wäre, würde jeder Körper bewegt sein; es ist also nothwendig, dass das Bewegende ein zu der Materie der Körperlichkeit und ihrer Form hinzukommender Begriff ist, und es sind nur die beiden Fälle möglich, dass dieser Begriff innerhalb des Körpers ist oder es nicht ist; wenn das Bewegende ein Getrenntes (Abstraktes) ist, so ist dazu, dass es bewegt, ein Begriff im Körper nothwendig, welcher die Beziehung der Bewegung und der Veränderung aufnimmt. Ferner: das durch einen Begriff in seinem Wesen Bewegte heisst das sich seinem Wesen nach Bewegende; und es ist so beschaffen, dass entweder die in ihm existirende Ursache dahin ausreicht, dass es das eine Mal bewegt wird, ein anderes Mal nicht bewegt wird, es also ein sich freiwillig Bewegendes genannt wird, oder dass sie nicht dazu ausreicht, es demnach ein sich mit Naturnothwendigkeit Bewegendes genannt wird. Das mit Naturnothwendigkeit Bewegte aber kann sich nicht bewegen, indem es sich in seinem natürlichen Zustande befindet, weil von Allem, was die Natur des Dinges seinem Wesen nach bestimmt, dasselbe sich nicht trennen kann, es sei denn, dass die Natur bereits in

Zerstörung begriffen ist, jede Bewegung aber, welche in dem Körper ersichtlich wird, kann nur Trennung herbeiführen und die Natur wird nicht vernichtet; die Natur bestimmt vielmehr die Bewegung nur für die Rückkehr zu ihrem natürlichen Zustande, und wenn sie zurückgekehrt ist, ist das, was die Bewegung nothwendig macht, aufgehoben und die Verhinderung da, dass der Körper bewegt werde; es richtet sich also das Maass der Bewegung nach dem Maasse der Entfernung von dem natürlichen Zustande, und diese Bewegung muss geradelinig sein, wenn sie im Raume ist, denn sie findet nur vermöge einer natürlichen Neigung statt und jede natürliche Neigung geschieht auf dem nächsten Wege, alles aber was auf dem nächsten Wege geht, geht nach einer geraden Linie. Die räumliche Kreisbewegung ist also keine natürliche, auch nicht die von der Lage stammende Bewegung, denn jede natürliche Bewegung flieht von einem nicht natürlichen Zustande aus, und es ist unmöglich, dass dabei ein natürliches Streben nach der Rückkehr zu dem, was durch die Flucht verlassen ist, stattfindet, da sie keinen freien Willen hat, und die Rückkehr fest bestimmt ist, jene ist dann also eine nicht natürliche und sie ist eine von freier Wahl oder vom Willen her, und wenn sie vom Zwange her wäre, so würde sie nothwendigerweise zur Naturnothwendigkeit oder der freien Wahl zurückkehren. Was die Bewegungen an sich selbst betrifft, so findet die *Heftigkeit* und die Schwäche Zugang zu ihnen, so dass auch die Schnelligkeit und die Langsamkeit zu ihnen, *nicht durch* Eindringen von Ruheakten, Zugang finden. Sie (die Bewegungen) sind bald *eine* dem Genus nach, wenn sie unter eine Kategorie fallen oder unter ein Genus [400] von den verschiedenen Genus, welche unter jene Kategorie gehören; bald *eine* der Art nach, und das ist der Fall, wenn sie eine festgesetzte Richtung von *einer* Richtung nach *einer* anderen Richtung innerhalb *einer* Art und in gleicher Zeit haben z. B. im Weisswerden durch das Weisswerden; bald *eine* individuelle, und das ist der

Fall, wenn sie von *einem* der Individualität nach Bewegten in *einer* Zeit stattfinden und ihre Einheit durch die Existenz des Zusammenhanges in ihnen daist. Die innerhalb der Art eintretenden Bewegungen sind einander nicht entgegengesetzt. Was aber die *Kongruenz* der Bewegungen betrifft, so meint er damit diejenigen, bei denen die Aussage *schneller* als eine andere nicht möglich ist, oder (die Aussage) *langsamer* oder *gleich*; das Schnellere ist das, was eine Sache, welche demjenigen gleich ist, das ein Anderer durchmisst, in kürzerer Zeit durchmisst; sein Gegentheil ist das Langsamere, und das Gleiche ist etwas Bekanntes. Bald findet die Kongruenz der Möglichkeit nach statt, bald der Wirklichkeit nach, bald in der Einbildung. Was den *Gegensatz* der Bewegungen betrifft, so sind die beiden entgegengesetzten diejenigen, deren Gegenstand einer ist, während sie zwei Wesenheiten sind, welche in ihm unmöglich vereinigt sein können und zwischen welchen die äusserste Verschiedenheit stattfindet; der Gegensatz der Bewegungen ist also weder durch einen Gegensatz der beiden Bewegten, noch durch die Zeit, noch durch den Gegensatz dessen, worin die Bewegung stattfindet, vorhanden, sondern ihr Gegensatz ist durch den Gegensatz der Seiten und Richtungen da; es ist demnach kein Gegensatz zwischen der geradlinigen Bewegung und der räumlichen Kreisbewegung vorhanden, weil beide nicht in den Richtungen entgegengesetzt sind, vielmehr in der Kreisbewegung der Wirklichkeit nach keine Richtung vorhanden ist, weil sie *ein* Zusammenhängendes ist, der Gegensatz ist also nur in der räumlichen, geradlinigen Bewegung denkbar, und es ist die herabsteigende Bewegung der aufsteigenden Bewegung entgegengesetzt, und die Bewegung nach Rechts der Bewegung nach Links entgegengesetzt. Die Bewegung und die Ruhe stehen einander gegenüber, wie der *Mangel* und das *Haben* einander gegenüberstehen. Wir haben aber bereits klar gemacht, dass nicht jeder Mangel die Ruhe ist, sondern dass es ein Mangel dessen ist, zu dessen Natur es gehört, bewegt zu wer-

den; und es ist das eigenthümlich für den Ort, in welchem die Bewegung eintritt, und die Ruhe in dem gegenüberstehenden Ort steht nur der Bewegung von ihm her, nicht der Bewegung nach ihm gegenüber, vielmehr ist diese Ruhe eine Vollendung für sie. Wenn du aber das, was wir angegeben haben, einsiehst, so ist die Erkenntniss *der Zeit* ein Leichtes für dich dadurch, dass wir sagen: jede Bewegung, welche in einem (zu durchmessenden) Raume nach einem Maasse der Schnelligkeit festgesetzt ist, und eine andere mit ihr nach ihrem Maasse, wenn sie zugleich anfangen, [401] so durchmessen sie den Raum zugleich; wenn aber eine von ihnen angefangen hat, als die andere noch nicht anfing, beide geben aber die Bewegung zugleich auf, so hat die Eine nicht das durchmessen, was die erste durchmessen hat; und wenn ein Langsames zugleich damit angefangen hat und Beide stimmen im Anfange und im Aufhören überein, so findet sich, dass das Langsame weniger durchmessen hat, das Schnelle aber mehr, und es ist zwischen dem Anfangen des ersten Geschwinden und seinem Aufhören eine Möglichkeit, welche einen bestimmten Raum vermittelst einer bestimmten Geschwindigkeit durchmessen hat und einen geringeren als denselben vermittelst einer bestimmten Langsamkeit, und zwischen dem Anfangen des zweiten Geschwinden und seinem Aufhören eine Möglichkeit, welche geringer ist als jene vermittelst dieser bestimmten Geschwindigkeit, so dass diese Möglichkeit einem Theile von der ersten entsprechend ist, aber nicht einem abgeschlossenen Theile *entspricht*, während das Abgeschlossensein zur Natur dieser Möglichkeit gehört, denn wenn die Bewegungen in *einem* Augenblicke stillständen, so würden die in der Geschwindigkeit übereinstimmenden, zu welcher Zeit sie auch angefangen und aufgehört haben, einen Zwischenraum an sich selbst durchmessen haben, und eine Möglichkeit würde nicht geringer als die andere sein; es wird demnach in dieser Möglichkeit eine Vermehrung und eine Verminderung gefunden, welche bestimmt sind, und sie

hat ein Maass, welches der Bewegung entspricht, es ist dann also hier ein Maass für die Bewegungen, welches ihnen entspricht, und alles, was den Bewegungen entspricht, ist etwas Zusammenhängendes und es wird der Zusammenhang als das immer Neuwerdende davon bestimmt und das ist das, was wir *die Zeit* nennen; dann ist es nothwendig, dass sie innerhalb einer Materie ist, und ihre Materie ist die Bewegung, sie ist also ein Maass für die Bewegung, wenn aber das Eintreten zweier verschiedener Bewegungen in dem Mangel angenommen wird, so sind auch zwei verschiedene Möglichkeiten da oder vielmehr zwei verschiedene Maasse; es ist aber schon vorausgegangen, dass die Möglichkeit und das Maass nur in einem Substrate gedacht werden können, es ist also die Zeit nicht durch eine zeitliche Entstehung entstanden, insofern solcher eine Zeit vorangeht, weil unsere Auseinandersetzung über diese Zeit an sich selbst stattfindet, sondern ihr Entstehen ist nur ein Entstehen der Hervorbringung, welchem nur das, was sie hervorbringt, vorangeht; und in gleicher Lage ist das, womit die Zeit zusammenhängt und dem sie entspricht, so dass die Zeit ein Zusammenhängendes ist, welches so eingerichtet ist, dass es durch die Vorstellung zu theilen ist; wenn sie aber getheilt wird, bestehen dadurch (verschiedene) Zeitmomente, und sie wird eingetheilt in das *Vergangene* und das *Zukünftige*; das Vorhandensein Beider in ihr ist aber gleich dem Vorhandensein der Theile der Zahl in der Zahl, das Vorhandensein des Zeitmomentes aber ist darin, wie die Einheit in der Zahl, das Vorhandensein der Bewegten ist darin wie das Vorhandensein der gezählten Dinge in der Zahl, und *die Ewigkeit* ist das, was die Zeit umfasst, die Theile der Zeit aber das, was davon durch die Vorstellung geschieden wird, wie *die Stunden, die Tage, die Monate* und *die Jahre*.

Was *den Raum* betrifft, so wird Raum ausgesagt für Etwas, was [402] den Körper umgiebt, und es wird ausgesagt für Etwas, worauf der Körper ruht; das Erste ist das, worüber die Naturphilosophie handelt, und es ist

ein das Mögliche Aufnehmende, ein Getrenntes davon bei der Bewegung, und ein ihm Gleiches und nicht innerhalb des Möglichen, jede Materie aber und Form sind innerhalb des Möglichen, so dass der Raum dann nicht Materie und Form ist und nicht die Dimensionen, von denen gefordert wird, dass sie von der Materie gesondert, in dem Raume des möglichen Körpers bestehende sind, weder mit der Unmöglichkeit ihres Leerseins, wie ein Theil es ansieht, noch mit der Möglichkeit ihres Leerseins, wie es die meinen, welche das Leersein annehmen; wir behaupten aber über die Unmöglichkeit des Leerseins, dass ein *Leersein* des *Leeren* anzunehmen ist, aber dass es nicht ein reines Nicht-Etwas ist, sondern ein solches, welches ein Wieviel hat, denn für jedes Leere, welches angenommen wird, findet sich ein anderes Leere, welches geringer oder mehr als jenes ist, und es nimmt die Theilung in sein Wesen auf, das Nichtexistirende aber und das Nicht-Etwas existirt *nicht in dieser* Weise, also ist das Leere nicht ein Nicht-Etwas, sondern es hat ein Wieviel in sich; jedes Wieviel aber ist entweder zusammenhängend oder disjunktiv, und das Disjunktive seinem Wesen nach hat Mangel an der gemeinschaftlichen Begriffsbestimmung unter seinen Theilen, bei dem Leeren aber wird eine gemeinschaftliche Begriffsbestimmung angenommen, es ist also dann ein Zusammenhängendes in Betreff der Theile, und das Getrennte derselben auf verschiedenen Seiten, *so dass* es dann ein *Lage-habendes Wieviel* ist, welches die drei Dimensionen annimmt, wie der Körper, welchem es entspricht, und wie wenn es ein mathematischer von der Materie getrennter Körper wäre. Wir sagen also: das Leere ist das Bestimmte, sei es dass es Substrat für dieses Maass ist, sei es dass die Lage und das Maass zwei Theile des Leeren sind; das erste ist unrichtig, denn wenn das Maass in der Vorstellung aufgehoben wird, ist das Leere allein ohne Maass, es ist aber angenommen, dass es Maass hat, und das ist ein Widerspruch; wenn es aber bestimmt an sich selbst bleibt, so ist es

Maass an sich selbst, nicht eines Maasses wegen, welches in ihm Platz ergriffen hat, und wenn das Leere eine Summe von Materie und Maass ist, so ist das Leere ein Körper, also *Vollsein*. Ferner nimmt das Leere den Zusammenhang und die Trennung auf, und Alles, was den Zusammenhang und die Trennung aufnimmt, hat Materie; und wir behaupten, dass die gegenseitige Abstossung in ein von den Sinnen Wahrgenommenes zwischen den beiden Körpern fällt und dass die gegenseitige Abstossung nicht von Seiten der Materie kommt, weil die eine Materie, insofern sie Materie ist, nicht von der anderen getrennt ist, und nur der eine Körper von dem anderen vermittelst der Form der Dimensionen getrennt ist, so dass die Natur der Dimensionen zu dem Ineinanderübergehen kommt und die Entgegensetzung oder das Auseinandergehen nothwendig macht. Denn wenn eine Dimension in eine andere eingehen sollte, [403] so könnte es nur so sein, dass entweder Beide zusammen existiren oder nicht existiren oder dass die Eine von Beiden existirt, während die Andere nicht existirt; wenn aber Beide zusammen existiren, so sind sie Beide mehr als die Eine, und Alles, was gross ist und ist mehr, ist grösser; wenn Beide zusammen nicht existiren oder Eine existirt, während die Andere nicht existirt, so findet kein Ineinanderübergehen statt; sobald aber Körper in einem Leeren ausgesagt wird, so ist Dimension in Dimension vorhanden und das ist eben eine Absurdität. Er behauptet über die *Negation des Endes* von dem Körper, dass jede Existenz, welche, was das Wesen betrifft, Lage und Anordnung hat, ein Ende habe, da sie, wenn sie ohne Ende wäre, entweder ohne Ende auf allen Seiten oder ohne Ende auf einer Seite wäre. Wenn sie nun ohne Ende auf *einer* Seite wäre, wäre es möglich, dass von ihr auf der endlichen Seite in Gedanken ein Theil abgeschnitten würde, so dass jenes (angenommene) Maass (der Existenz) mit diesem Theile zusammen Etwas für sich bildete und ohne denselben Etwas für sich bildete; würden dann in Gedanken die beiden endlichen Seiten

auseinandergehalten, so ist nur möglich entweder, dass sie, insofern sie zugleich Ausdehnung haben, mit einander in der Ausdehnung kongruent sind, so dass das, was mehr ist, und das, was weniger ist, gleich sind, das ist aber unmöglich, oder dass es nicht ausgedehnt ist, vielmehr ihm ungleich ist, so dass es ein Ende hat und der Theil hat auch ein Ende, es hat also die Summe davon ein Ende und das Ursprüngliche hat ein Ende. Wenn sie aber ohne Ende auf allen Seiten wäre, so läge es nicht ferne, einen Einschnittspunkt anzunehmen, wo die Theile zusammenkommen, und der würde eine Seite und ein Ende bilden, und es würde die Auseinandersetzung über die Theile und die beiden Theile gleich der Auseinandersetzung über das Erste sein. Hierdurch ist der Beweis dafür gegeben, dass die für das Wesen der Existenz angeordnete Zahl der Wirklichkeit nach ein Ende hat, und dass das, was auf diese Weise kein Ende hat, dasjenige ist, welches, wenn es existirt und angenommen wird, dass es Vermehrung und Verminderung in sich aufnehme, nothwendig etwas Absurdes zur Konsequenz hat, und dass entweder, wenn Theile dasind, die kein Ende haben, sie nicht zugleich dasind und in der Vergangenheit und in der Zukunft existiren, so dass ihre Existenz — Einer vor dem Anderen oder nach ihm, nicht zugleich — nicht unmöglich ist, oder das Wesen einer in der Lage und in der Naturbeschaffenheit nicht angeordneten Zahl daist, so dass Nichts ihre gleichzeitige Existenz verhindert, und das hat darin seinen Grund, dass dasjenige, welches in der Lage und der Naturbeschaffenheit keine Anordnung hat, die Deckung nicht annimmt, und dass in demjenigen, was nicht gleichzeitige Existenz hat, Dimensionen sind. Er handelt ferner über die Annahme der körperlichen Kräfte und [404] über die Negation des Endes von den unkörperlichen Kräften. Er sagt: den Dingen, in welchen die Existenz des Unendlichen der Wirklichkeit nach nicht angenommen werden kann, ist dieselbe nicht in jeder Beziehung versagt, denn die Zahl ist unendlich nemlich der Möglichkeit nach, und in

gleicher Weise sind die Bewegungen endlos der Möglichkeit nach, nicht der Möglichkeit nach, welche zur Wirklichkeit übergeht, vielmehr in dem Sinne, dass die Zahlen immerfort zunehmen können und bei keinem letzten Ende stehen bleiben. Wisse aber, dass die Kräfte bei der Vermehrung und der Verminderung verschieden sind durch die Beziehung auf die Stärke des Hervortretens ihrer (wirklichen) Thätigkeit oder auf die Menge dessen, was von ihnen zu Tage kommt, oder auf die Ausdehnung der Dauer ihrer Thätigkeit, und zwischen ihnen ist ein weiter Unterschied, denn Alles, was in der Gattung der Stärke überwiegt, bleibt in der Gattung der Ausdehnung zurück, und bei jeder Kraft, deren Bewegung stärker ist, ist die Ausdehnung ihrer Bewegung kürzer, aber die Zahl ihrer Bewegung ist grösser, und es ist nicht möglich, dass eine Kraft unendlich in Rücksicht auf die Stärke ist, denn was von den Zuständen, welche sie aufgenommen haben, hervorgetreten ist, nimmt entweder die Vermehrung demgemäss, was hervorgetreten ist, auf, so dass es ein Endliches ist, demgemäss eine Vermehrung bei dem, wodurch aufgenommen wird, stattfindet, oder es nimmt sie nicht auf, so dass es das Ende bei der Stärke ist. Dieses sind aber körperliche, theilbare und endliche Kräfte. Was die Auseinandersetzung *über die Seiten* betrifft, so ist es bekannt, dass, wenn wir lediglich Leerheit oder Dimensionen oder einen unbegränzten Körper annehmen sollten, für die der Art nach verschiedenen Seiten durchaus keine Existenz dasein kann, so dass es kein Oben, Unten, Rechts, Links, Vorne und Hinten geben würde; die Seiten können also nur in begränzten Körpern angenommen werden, so dass die Seiten auch begränzt sind, und deswegen findet in Wirklichkeit eine Hinweisung auf sie statt, und für ihr Wesen eine Eigenthümlichkeit und ein Gesondertsein von einer anderen Seite; wenn die Körper *rund* sind, so geschieht die Bestimmung der Seiten nach der Weise des *Umschliessenden* und des *Umschlossenen* und der Gegensatz darin ist nach der Weise des Mittelpunktes und der

Peripherie; wenn der bestimmte Körper umschliessend ist, reicht er für die Bestimmung der beiden Seiten aus, denn die Umschliessung setzt den Mittelpunkt, es ist also der äusserste Abstand davon und die nächste Nähe davon gesetzt, ohne eines anderen Körpers zu bedürfen; wenn er aber als umschlossen angenommen wird, werden durch ihn allein die Seiten nicht bestimmt, denn die Nähe wird durch ihn bestimmt, aber der Abstand davon wird durch einen anderen Körper bestimmt, nicht (durch) das Leersein, und dieses gelangt unzweifelhaft nicht bis zu einem Umschliessenden. Es ist aber nothwendig, [405] dass von den in gerader Linie bewegten Körpern die Existenz der Seiten ihrer (verschiedenen) Standorte und Bewegungen wegen nicht zurückbleibe, sondern die Seiten entstehen durch ihre Bewegungen, so dass es nothwendig ist, dass der Körper, nach welchem hin die Seiten bestimmt werden, ein ihnen vorangehender Körper sei, und eine der Seiten durch Naturnothwendigkeit die äusserste Nähe von ihm sei, und das ist das *Oben*, und es steht ihm der äusserste Abstand von ihm gegenüber und das ist das *Unten;* diese beiden Seiten sind durch Naturnothwendigkeit, die übrigen Seiten sind aber nicht nothwendige an den Körpern, insofern es Körper sind, sondern insofern es lebendige Wesen sind; es wird also an ihnen die Seite des *Vorne* unterschieden, wohin die willkürliche Bewegung geht, und das *Rechts*, von wo der Anfang der Kraft ist; das *Oben* ist entweder nach Analogie des Oben der Welt oder dasjenige, wohin die erste Bewegung des Wachsens geht; die entgegengesetzten Seiten jener sind das *Hinten*, das *Links* und das *Unten*; das Oben und das Unten sind auf der Seite der Dimension bestimmt, welche am passendsten *Länge* (Höhe) genannt wird, das Rechts und Links auf dem, was am passendsten *Breite* genannt wird, das Vorne und Hinten auf dem, was am passendsten *Tiefe* genannt wird.

Der *zweite* Abschnitt handelt über die für die Körper *natürlichen* und *unnatürlichen Dinge.* Es ist bekannt, dass die Körper in einfache und zusammengesetzte ein-

getheilt werden und dass jeder Körper nothwendig einen *Raum* einnimmt; es sind demnach nur die Fälle möglich, dass jeder Raum für ihn natürlich ist oder seiner Natur widerspricht oder weder natürlich ist noch widerspricht, oder einige davon natürlich und einige widersprechend sind. Es ist nun unrichtig, dass jeder Raum für ihn natürlich sei, denn das würde die Konsequenz geben, dass die Trennung von einem jedem Orte für ihn ein von seiner Natur Abführendes und die Richtung nach jedem Orte für ihn ein seiner Natur Entsprechendes wäre; so verhält sich die Sache aber nicht, es ist also ein Widerspruch. Es ist ferner unrichtig, dass jeder Raum seiner Natur widerspreche, denn das würde die Konsequenz geben, dass ein Körper seiner Natur wegen durchaus nicht ruhe und auch nicht bewegt werde, und wie soll er durch seine Natur ruhen oder bewegt werden, wenn ein jeder Ort seiner Natur widerspricht. Und es ist weiter unrichtig, dass jeder Ort weder natürlich noch widersprechend ist, denn wenn wir auf den Körper seiner Lage gemäss achten, und die Accidenzen von ihm fortgenommen sind, so ist ein Raum für ihn nothwendig, welcher ihm eigenthümlich ist und welchen er einnimmt, und das ist sein natürlicher Raum, so dass er ihn nur gezwungener Weise verlässt. Es ist also der *vierte* Fall einleuchtend, dass einige der Räume für ihn [406] natürlich, andere unnatürlich sind. In gleicher Weise behauptet er von der *Gestalt*, dass jeder Körper nothwendiger Weise der Endlichkeit seiner Gränzen wegen eine Gestalt habe, und dass jede Gestalt für ihn entweder natürlich sei oder auf gewaltsame Weise dasei; wenn du aber die gewaltsamen Einwirkungen in Gedanken aufhebst und den Körper betrachtest, insofern er Körper ist und in ihm selbst gegenseitige Gleichheit der Theile stattfindet, so ist es nothwendig, dass seine Gestalt *rund* ist, denn das Wirken der Natur in der Materie ist ein gleichartiges, so dass es unmöglich in einem Theile einen Winkel und in einem anderen Theile eine gerade oder krumme Linie wirken kann, es erfordert vielmehr die Ange-

messenheit, dass die Theile gegenseitig gleich sind, es ist also nothwendig, dass die Gestalt rund sei. Die *zusammengesetzten Körper* aber haben wegen der Verschiedenheit ihrer Theile keine runde Gestalt. Die himmlischen Körper nun sind alle rund, und wenn ihre Theile und Kräfte gleich sind, so ist ihr natürlicher Raum und ihre (natürliche) Seite, jedes *Eines*, so dass *zwei* Erden in *zwei* Mittelpunkten von *zwei* Welten undenkbar sind, und ebenso *zwei* Feuer in *zwei* Sphären, es sind vielmehr *zwei* Welten undenkbar; denn es steht bereits fest, dass die gesammte Welt von runder Gestalt ist, wenn wir also zwei Runde annehmen wollten, eine an der Seite der anderen, würde zwischen ihnen ein Leeres sein und sie würden nur an Einem untheilbaren Theile zusammenkommen, es ist aber bereits die Unmöglichkeit des Leeren vorangeschickt werden. Was die *Bewegung* betrifft, so ist es bekannt, dass jeder Körper, dessen Wesen ohne ein Accidens, nur insofern er Körper in einem Raume ist, betrachtet wird, entweder bewegt oder ruhend ist, und das ist dasjenige, was wir unter der *natürlichen Bewegung* und der *natürlichen Ruhe* verstehen.

Er behauptet ferner: wenn der Körper *einfach* ist, sind seine Theile einander gleich und Theile dessen, was er berührt, und Theile seines Raumes in gleicher Weise, so dass kein Theil keinem Theile des Raumes mehr eignet als ein anderer, so dass es also nicht nothwendig ist, dass etwas davon für ihn natürlich sei, so dass es nicht unmöglich ist, dass er in eine andere *Lage* komme, es liegt vielmehr in seiner Natur, dass er jene Lage oder das *Wo* der Möglichkeit nach verlasse, indem jeder Körper, welcher in seiner Natur keine Neigung hat, die Bewegung nicht auf Grund eines Aeusseren aufnimmt; er hat also in seiner Natur mit Nothwendigkeit eine Bewegung entweder für seine Gesammtheit oder für seine Theile, so dass er in der Lage durch die Bewegung seiner Theile bewegt ist; und wenn es richtig ist, dass alles dasjenige, was Bewegung aufnimmt, in sich einen Grund der Neigung hat, und ferner [407] nur die beiden Fälle möglich sind, dass

sie in gerader Linie oder im Kreise stattfindet, die himmlischen Körper aber, wie früher gezeigt ist, die geradlinige Bewegung nicht annehmen, — so werden sie im Kreise bewegt; und wir haben bereits auseinandergesetzt, dass ihre Bewegungen auf ihren Bestandtheilen beruhen. Was nun *das Wie* betrifft, so behauptet er zuerst, dass *die Materien* der himmlischen Körper keine gemeinschaftliche, sondern von Natur aus verschiedene sind, gleichwie *ihre Formen* verschiedene sind, und dass die Materie der Einen davon nicht geeignet dazu ist, nach der Form der Anderen geformt zu werden, und dass, wenn das in dieser Weise möglich wäre, sie die geradlinige Bewegung annehmen würden, was ein Widerspruch ist; sie hätten aber eine fünfte der Art nach verschiedene Natur im Unterschiede von den Naturen der Elemente, denn deren Materie sei eine gemeinschaftliche, ihre Form aber eine verschiedene. Sie werden eingetheilt in *trockenes Warmes* wie das Feuer und in *feuchtes Warmes* wie die Luft und in *feuchtes Kaltes* wie das Wasser und in *trockenes Kaltes* wie die Erde, und das sind Accidenzen in ihnen, nicht Formen, und sie nehmen die Veränderung der einen in die andere an und nehmen das Wachsen und das Verkommen auf und nehmen die Einwirkungen von den himmlischen Körpern auf. Was *die Qualitäten* betrifft, so sind die Wärme und die Kälte *aktive*, *das Warme* nemlich ist das, was einen anderen Körper durch Auflösung und Verdünnung verändert, insofern der Empfindende es fühlt, und *das Kalte* ist das, was einen Körper durch Zusammenziehung und Verdickung verändert, insofern der Empfindende es fühlt; *die Feuchtigkeit* aber und *die Trockenheit* sind *passive* (Qualitäten), *das Feuchte* nemlich ist das, was die Trennung, die Vereinigung, die Gestaltung und die Zurückhaltung leicht aufnimmt, *das Trockene* aber ist das, was jenes schwer aufnimmt. Die *einfachen Theile* der zusammengesetzten Körper also sind verschieden und durch diese vier Kräfte von einander unterschieden, und es wird Nichts von ihnen gefunden, was der Einen von ihnen ermangelte; es

sind dieses aber nicht Formen, welche die Körper konstituiren, vielmehr wenn sie (die Körper) in ihrem natürlichen Zustande belassen werden und Niemand von aussen sie behindert, so tritt von ihnen her in ihren Körpern Wärme oder Kälte oder Feuchtigkeit oder Trokkenheit zu Tage, gleichwie wenn sie in ihrem natürlichen Zustande belassen werden und Niemand sie behindert, von ihnen her Ruhe oder Neigung oder Bewegung zu Tage tritt; deshalb sagt man *natürliche Kraft* und nennt das Feuer warm von Natur und den Himmel bewegt von Natur. Du kennst nun also die natürlichen Räume, die natürlichen Gestalten, die natürlichen Bewegungen und die natürlichen Qualitäten und du siehst ein, dass (der Ausdruck) Natürlichkeit ganz allgemein [408] für sie gilt, in welcher Weise es immer sei. Er sagt aber hiernach, dass *die Elemente* die Verwandelung und Veränderung in sich aufnehmen, dass sie eine gemeinschaftliche Materie unter sich haben, und dass die Beobachtung dabei durch die unmittelbare Wahrnehmung stattfinde, denn wir sehen *das süsse Wasser* zu festem Steine sich verbinden und den Stein sich verkalken, so dass er wieder zu Asche (Staub) wird, und die Verwandelung geht fort, bis es Wasser wird, die Materie ist also bei dem Wasser und der Erde gemeinschaftlich; wir sehen *die reine Luft* plötzlich verdickt werden, so dass der grössere Theil davon oder sie ganz in Wasser, Hagel und Schnee verwandelt wird, und du legst das Eis in ein leeres Glas und findest von dem gesammelten Wasser an seinem Deckel wie Tropfen, und es ist nicht möglich, dass das durch das Schwitzen stattfinde, denn es ist zuweilen da der Fall, wo es das Eis nicht berührt und über seinem Platze; ferner, wenn es warm ist und das Glas gefüllt, so findest du dergleichen nicht; und es sammelt sich gleich diesem im Glase, wo es das Eis nicht berührt, und wenn der Becher in sorgfältig eingegrabenes Eis hineingestellt wird und sein Deckel verschlossen wird, so sammelt sich darin viel Wasser, und wenn er in warmes Wasser gestellt wird, welches eine Zeitlang ge-

kocht hat, und sein Deckel verschlossen wird, so sammelt sich Nichts darin; dieses findet aber nur statt, weil die heraus- oder hineingehende Luft in Wasser verwandelt wird, so dass also das Wasser und die Luft eine gemeinschaftliche Materie unter sich haben. Es verwandelt sich die Luft aber auch in *Feuer*, und das ist das, was wir aus zusammenpressenden Instrumenten mit heftiger Bewegung nach der Form der Blasebälge wahrnehmen, und so ist diese Luft da, wo es im Holze oder sonst brennt; es geschieht dies nemlich nicht auf dem Wege der Uebertragung, denn das Feuer wird nur in gerader Linie nach oben fortbewegt, auch nicht auf dem Wege des (darin) Verborgenseins, da es unmöglich ist, dass in jenem Holze von dem verborgenen Feuer etwas ist, was jene Kraft hat, die in der brennenden Kohle ist, und nicht brennt, und das Verborgensein es ganz und gar einnehme und das Verbreitete schwächer an Einwirkung sei als das Zusammengehaltene, es ist also klar, dass Luft als Feuer brennt und dass das Feuer und die Luft eine gemeinschaftliche Materie unter sich haben. Er sagt ferner, dass *die Elemente* die Grösse und die Kleinheit in sich aufnehmen, dass diese also eine gemeinschaftliche Materie haben, da es bereits feststeht, dass *das Maass* ein Accidenz in der Materie ist und die Grösse und Kleinheit Accidenzen bei den Quantitäten sind; wir nehmen solches aber wahr, wenn das Wasser gekocht wird, da macht es Blasen und verflüchtigt sich, und der Wein macht Blasen in dem Fasse, so dass er [409] beim Aufbrausen in die Höhe steigt; in gleicher Weise geschieht es mit dem Kochtopfe, wenn er oben verschlossen und mit Wasser gefüllt ist, und es wird Feuer unter ihm angezündet, so zerbricht und zerspringt er; der Grund davon ist kein anderer als der, dass das Wasser grösser wird, als es vorher war, und es kann unmöglich behauptet werden, dass es wegen des Hineinkommens von Theilen des Feuers in dasselbe mehr geworden sei, denn wie sollte es hineingekommen sein, indem Nichts vom Wasser herausgekommen und kein leerer

Raum darin ist; es kann auch nicht gesagt werden, dass das Feuer seiner Natur wegen die Seite nach oben sucht, denn es würde dann nothwendig sein, dass es das Gefäss in die Höhe hebe und schweben lasse, nicht dass es dasselbe zerbreche; und wenn das Gefäss hart (aber) leicht ist, würde das Aufheben desselben leichter sein, als das Zerbrechen desselben. Es ist also klar, dass die Ursache die Ausdehnung des Wassers nach allen Seiten und sein Fortstossen der Oberfläche des Gefässes nach (allen) Seiten ist, so dass das Behältniss, welches zu schwach ist, zerbrochen wird. Er giebt noch andere Beispiele davon, welche darauf hinweisen, dass das Maass vergrössert und verringert wird. Er sagt ferner, dass die Elemente *die himmlischen Einwirkungen* aufnehmen, entweder sichtbare Spuren, z. B. das Reifen der Früchte und das Wogen der Meere, am deutlichsten aber davon ist das Licht, die Erwärmung vermittelst des Lichtes, und die Bewegung nach oben vermittelst der Wärme; *die Sonne* aber sei nicht warm und nicht nach oben bewegt, und ihre Einwirkungen seien nur eingerichtet für die Materie bei dem Aufnehmen der Form von dem Geber der Form; die sphärischen Kräfte hätten aber auch Einwirkungen, welche über die elementarischen Dinge hinausgingen, denn wie würde sonst *das Opium* mehr kühlen als das Wasser kühlt, und der kalte Theil darin durch die Zusammensetzung mit dem Gegentheil überwältigt sein, und wie würde das Licht der Sonne auf die Augen der Blinden und auf die Pflanzen durch eine geringere Erwärmung das wirken, was das Feuer durch eine Erwärmung, welche darüber geht, nicht bewirkt? Es ist demnach klar, wie die Elemente die Verwandelung, die Veränderung und die Einwirkung aufnehmen, und es ist das klar, was für sie durch das Element und die Substanz stattfindet.

Der *dritte* Abschnitt handelt über die *zusammengesetzten Körper* und *die Erscheinungen in der Höhe*. Ibn Sîna sagt, dass in Betreff der vier Elemente möglich ist, dass sie in ihrer Gesammtheit nicht *rein* gefun-

den werden, sondern in ihnen eine Mischung stattfindet; es sei wahrscheinlich, dass *das Feuer* das einfachste von ihnen sei, wo es sich findet, dann *die Erde* komme; das Feuer, weil das, was mit ihm sich mische, seiner Kraft wegen in dasselbe verwandelt werde, die Erde aber, weil das Durchdringen von Kräften, welche sie umschliesst, in ihrer Gesammtheit wie in dem geringen Theile stattfinde; und es sei möglich, dass ihr dem Mittelpunkt am nächsten kommendes Innere der Einfachheit näher komme. Dann bestehe [410] *die Erde* aber nach verschiedenen Schichten, die dem Mittelpunkte am nächsten kommende Schicht, und die zweite Schicht sei der Lehm, die dritte zum Theil Wasser zum Theil Lehm, welchen die Sonne ausgetrocknet habe, und das sei *das feste Land*, und der Grund dafür, dass das Wasser die Erde nicht umschliesse, sei der, dass die Erde in Wasser verwandelt werde, so dass eine Vertiefung entstände, das Wasser aber in Erde verwandelt werde, so dass eine Erhebung entstände, und die Erde sei hart, und nicht flüssig, wie das Wasser und die Luft, so dass einer ihrer Theile sich in den anderen ergösse, und sie durch die Kreisbewegung Gestalt erhielte. *Die Luft* findet sich nach vier Schichten; eine Schicht die der Erde nahe sei, worin *Wässerigkeit* von den Wasserdünsten und Wärme sei, weil die Erde das Licht von der Sonne empfange, also erwärmt werde, die Wärme aber zu dem, was an sie gränze, übergehe; ferner eine Schicht, welche nicht leer sei von dunstiger Feuchtigkeit, aber weniger warm sei, und eine Schicht, welche reine, klare Luft sei, und eine Rauchschicht, weil die verschiedenen Arten Rauch in die Luft aufsteigen und nach dem Mittelpunkte des Feuers streben, so dass sie wie das auf der obersten Oberfläche von der Luft Ausgedehnte werden, bis sie zerreissen und brennen. *Das Feuer* ist nur Eine Schicht und es hat kein Licht, sondern ist wie die durchsichtige Luft, welche keine Farbe hat; wenn aber eine Farbe des Feuers bemerkt wird, so wird es durch das, was vom Rauch da-

mit gemischt ist, farbig. Dann befinden sich über dem Feuer *die oberen sphärischen Körper*, und die Elemente in ihren Schichten sind ihnen unterworfen und die vergänglichen, entstehenden Dinge werden durch ihre Einwirkung hervorgebracht. Obwohl *der Himmelskreis* weder warm noch kalt ist, so wird doch von ihm in den niederen Körpern Wärme und Kälte durch Kräfte, welche von ihm auf dieselben herabströmen, hervorgebracht; wir nehmen solches bei dem Brennen seiner von dem Spiegel zurückgeworfenen Lichtstrahlen wahr, denn wenn die Ursache des Brennens die Wärme der Sonne, nicht seine Lichtstrahlen wäre, so müsste Alles, was der *Höhe* näher ist, wärmer sein; aber die Ursache des Brennens ist vielmehr die Richtung der erwärmten Lichtstrahlen der Sonne nach dem hin, womit sie zusammenkommen, so dass die Luft warm wird; wenn aber durch die Wärme des Himmelskreises die Wärme erregt ist, erzeugt er Dunst aus den wässerigen Körpern und Rauch aus den erdigen Körpern und bringt Etwas zwischen dem Staube und dem Rauche von den wässerigen und erdigen Körpern hervor; der Dunst aber erreicht beim Aufsteigen eine geringere Höhe als der Rauch, denn wenn das Wasser warm wird, entsteht feuchtes Warmes, wenn aber die erdigen Theile warm werden und sich verdünnen, [411] entsteht trockenes Warmes, das feuchte Warme aber kommt der Natur der Luft näher und das trockene Warme kommt der Natur des Feuers näher, der Dunst geht also nicht über den Mittelpunkt der Luft hinaus, sondern wenn er bei der Gränze der Einwirkung der Lichtstrahlen angelangt ist, wird er kalt und dicht, der Rauch aber geht über den Raum, welchen die Luft einnimmt, hinaus, bis er die *Region* des Feuers erreicht; wenn aber beide stille stehen, so entstehen in beiden andere Erscheinungen. Wenn der *Rauch* das Gebiet des Feuers erreicht, so entzündet er sich, und wenn er sich entzündet hat, so bewegt sich zuweilen die Flamme in ihm und er sieht wie *ein Stern* aus, welcher geschleudert wird; zuweilen aber brennt er

und das Brennen steht fest in ihm, so dass die schrecklichen rothen und schwarzen Erscheinungen sichtbar werden; zuweilen aber ist er dick und ausgedehnt und die Flamme in ihm steht still und er steht unter einem Sterne und das Feuer kreist in ihm durch die Drehung des Himmelskreises und wird ihm zum *Schweif;* zuweilen aber ist er breit, so dass er wie ein *Bart* eines Sternes aussieht; zuweilen aber werden die Rauchschichten innerhalb der Kälte der Luft nach der angegebenen Aufeinanderfolge warm, so dass sie flammend zusammengehalten werden; und wenn etwas von dem Rauche in den Verdoppelungen der Wolke zurückbleibt und kalt wird, wird es Wind inmitten der Wolke, so dass sie von ihm mit Heftigkeit bewegt wird, wodurch ein Geräusch entsteht, welches *der Donner* heisst; und wenn seine Bewegung und sein Hervorbringen von Bewegung kräftig ist, entzündet es sich von der Wärme der Bewegung und der Luft und des Rauches, so dass es glänzendes Feuer wird, welches *das Blitzen* (Wetterleuchten) genannt wird; wenn aber das Flammende etwas Dickes, Schweres und Brennendes ist, welches durch das Zusammenstossen der Wolken nach der Erde hin herausgestossen wird, so wird es *Blitzstrahl* genannt; es ist aber ein feines Feuer, welches in die Kleidungsstücke und weiche Gegenstände eindringt und mit den harten Dingen z. B. dem Golde und dem Eisen sich reibt, es aber schmilzt, so dass es das Gold im Geldbeutel schmilzt, ohne dass der Geldbeutel brennt, und das Gold an den Reitthieren schmilzt, ohne dass das Riemenzeug brennt; ein Blitz ist nie ohne Donner, weil beide zugleich von der Bewegung kommen, aber das Gesicht ist schärfer, so dass der Blitz bisweilen gesehen wird und der Schall (des Donners) nicht bis zum Gehöre gelangt, bisweilen aber (der Blitz) früher gesehen und (der Donner) später gehört wird. Was den *aufsteigenden Dunst* betrifft, so giebt es davon das, was fein ist und sich gewaltig erhebt und ansammelt und dessen Ausdehnung in der äussersten Luftschicht an dem Orte, wo die Lichtstrahlen aufhören, sich vermehrt, so

dass es kalt wird und dicht wird und tropfbar flüssig wird und das Dichte davon zu *Wolken* wird, das Tropfende aber zu *Regen*; und es giebt davon das, was wegen seiner Schwere nicht emporzusteigen vermag, vielmehr schnell kalt wird und herabfällt, [412] sowie die Kälte der Nacht schnell dazu kommt, ehe es sich zu Wolken vereinigt hat, und das ist *der Thau;* zuweilen wird der in den oberen Regionen, ich meine in den Wolken, angesammelte Dunst fest, so dass er herabfällt und *Schnee* ist, zuweilen aber wird der in den oberen Regionen nicht angesammelte Dunst, nemlich die Materie des Thaues fest, so dass er herabfällt und *Reif* ist; zuweilen aber wird der Dunst fest, nachdem er in Wassertropfen verwandelt ist und wird *Hagel*, sein Festwerden geschieht aber nur im Winter und zwar nachdem er sich von der Wolke getrennt hat, im Frühling aber, wenn er mitten in der Wolke ist; das geschieht nemlich so, dass, wenn das Aeussere derselben warm wird, so zieht sich die Kälte in das Innere davon, so dass das Innere davon sich verdichtet und in Wasser verwandelt und die heftige Kälte es fest macht; zuweilen aber verdichtet sich die Luft selbst der Heftigkeit der Kälte wegen und wird in Regen verwandelt. Ferner fallen zuweilen auf die glatte Aussenseite der Wolken Feuergestalten und ihre Lichter, wie etwas auf das Spiegelglas und die glatten Wände fällt, so dass Jenes in verschiedenen Verhältnissen nach Maassgabe ihrer Entfernung von dem Lichte und ihrer Nähe und ihrer Ferne von dem Sehenden und ihrer Helle und ihrer Dunkelheit und ihrer Feuchtigkeit und ihrer Menge und ihrer Wenigkeit erscheint; es erscheint aber so ein *Hof des Mondes, ein Regenbogen, Sonnen* und *fallende Sterne.* Der *Hof des Mondes* kommt von der Brechung des Sehens durch die Feuchtigkeit, welche das Licht umgiebt bis zu dem Lichte, wo die in der Mitte sich befindenden Wolken das Licht nicht verdunkeln; er erscheint aber kreisförmig, wie wenn es ein Ring ist, dessen Radius die zwischen dem Beobachtenden und dem Lichte zusammentreffende Linie ist, und von dem aus, was in seiner Mitte

ist, dringt das Sehen zu dem Lichte durch und sieht es überwiegend vor den Theilen der Feuchtigkeit, welche jenes als nicht existirende erscheinen lässt, und das Ueberwiegende daselbst ist durchsichtige Luft. Was den *Regenbogen* betrifft, so sind die Wolken auf der Seite dem Lichte gegenüber, so dass die Winkel von der Feuchtigkeit nach dem Lichte hin gebrochen werden, nicht zwischen dem Beobachtenden und dem Lichte, sondern der Beobachtende ist näher nach dem Lichte als nach dem Spiegel, so dass der Kreis, welcher wie der Ring ist, ferner von dem Beobachtenden nach dem Lichte hin fällt; wenn aber die Sonne an dem Horizont ist, ist die Linie, welche bei dem Beobachtenden vorbeigeht, gemäss der Ausdehnung des Horizontes und das ist der Radius, so dass die Fläche des Horizontes nothwendig den Zirkel in zwei Hälften theilt, dass wir also den Regenbogen als die Hälfte eines Kreises sehen; wenn aber die Sonne hoch steht, [413] ist die erwähnte Linie herabgedrückt, so dass das von dem vorgestellten Zirkel Sichtbare kleiner als die Hälfte eines Kreises ist. Was die Entstehung *der Farben* in Rücksicht auf das Sehen betrifft, so ist mir dieselbe noch nicht klar. Die Wolken trennen sich aber zuweilen und werden flüssig und werden *Nebel*, zuweilen werden sie nach der Verdünnung nach unten herabgestossen, so dass sie zu *Winden* werden, zuweilen werden die Winde durch das Fortstossen ihres Ueberflusses von einer Seite zur anderen erregt, zuweilen werden sie erregt durch die Ausdehnung der Luft bei der Verdünnung auf der einen Seite und die Fortstossung derselben nach der anderen Seite, am meisten aber werden sie erregt durch das Kaltwerden des aufsteigenden, angesammelten, vielen Rauches und seines Herabkommens, denn die Anfänge der Winde sind obere, und zuweilen tritt ihre Richtung der Kreisbewegung, welcher die obere Luft folgt, entgegen, so dass sie in Winde verkehrt wird; der *Samum* ist das, was von ihnen brennend ist. Was die *Dünste* in der Erde betrifft, so haben sie nach einer

Seite Neigung, werden aber kalt und in Wasser verwandelt, welches durch die Ausdehnung in die Höhe steigt, so dass es als *Quellen* herauskommt; wenn sie die Wärme aber nicht kalt werden lässt und sie viel und dick werden, so dass sie durch enge Kanäle nicht durchdringen können, und sie sich ansammeln und mit einem Male herausgestossen werden, so entsteht ein *Erdbeben* und die Erde zerreisst; zuweilen entsteht das Erdbeben aus dem Zusammenstürzen der oberen Theile einer Höhlung im Innern der Erde, so dass die zurückgehaltene Luft dadurch entweicht, und wenn die Dünste im Innern der Berge und der Höhlen eingeschlossen bleiben, so erzeugen sich daraus die (metallischen) Substanzen, sobald zu ihnen von der Wärme der Sonne gelangt und die Einwirkung der Sterne Macht erlangt, und das geschieht nach Maassgabe der Verschiedenheit der Orte und der Zeiten und der Stoffe, so dass zu diesen Substanzen sowohl das gehört, was das Schmelzen und die Dehnung (durch Hämmern) annimmt, wie *das Gold* und *das Silber*, welche vor ihrem Hartwerden *Quecksilber* und *Naphtha* sind und deren Dehnung wegen der Lebendigkeit ihrer Feuchtigkeit und des Zurückstossens des völligen Festwerdens geschieht, als auch das, was jenes nicht annimmt; zuweilen aber entstehen von den Elementen Bildungen auch vermittelst der sphärischen Kräfte, wenn die Elemente in einer Mischung gemischt sind, worin die Metalle das Uebergewicht haben, so dass in dem Zusammengesetzten eine *nährende* Kraft, eine Kraft *des Wachsens* und eine *erzeugende* Kraft entsteht, und diese Kräfte sind in ihren Eigenthümlichkeiten verschieden.

Der *vierte* Abschnitt handelt über *die Seelen* und *ihre Kräfte.* Wisse, dass die Seelen wie ein Genus in drei Klassen eingetheilt werden; die erste davon ist *die Pflanzenseele,* welches [414] die erste Vollendung für einen natürlichen, als Organ dienenden Körper von Seiten dessen ist, was erzeugt wird und wächst und Nahrung zu sich nimmt; *die Nahrung* ist ein Körper,

zu dessen Wesen es gehört, der Natur des Körpers gleichgemacht zu werden, von dem gesagt wird, dass er seine Nahrung sei, und in welchem das Maass dessen, was aufgelöst ist, Vermehrung macht, oder mehr oder weniger. Die zweite ist *die animalische Seele* und das ist die erste Vollendung für einen natürlichen, als Organ dienenden Körper von Seiten dessen, was die partiellen Dinge erfasst und durch den Willen bewegt wird. Die dritte ist *die menschliche Seele*, und das ist die erste Vollendung für einen natürlichen, als Organ dienenden Körper von Seiten dessen, was die mit denkendem freiem Willen geschehenden Handlungen und die Erforschung durch die Einsicht ausführt, und von Seiten dessen, was die universellen Dinge erfasst. Die Pflanzenseele hat drei Kräfte nemlich die *nährende* Kraft, welche einen anderen Körper zur Gleichartigkeit mit dem Körper bringt, worin sie sich befindet, so dass er ihn mit sich verschmilzt an Stelle dessen, was von ihm aufgelöst ist; und die Kraft *des Wachsens*, welches diejenige Kraft ist, die in dem Körper, in welchem sie sich befindet, durch den gleichgemachten Körper eine Vermehrung seiner Ausdehnungen in Betreff der Länge, der Breite und der Tiefe zu Wege bringt, wie es nothwendig ist, damit derselbe dadurch seine Vollendung im Wachsen erreiche; und die *erzeugende* Kraft, welches diejenige ist, die von dem Körper, in dem sie sich befindet, einen Theil nimmt, der jenem der Möglichkeit nach gleich ist, so dass in ihm durch Hilfe anderer Körper, welche ihm gleich sind, von Seiten der Bildung und Mischung das bewirkt wird, was ihm der Wirklichkeit nach gleich wird; die Pflanzenseele hat also drei Kräfte. Die *animalische* Seele aber hat zwei Kräfte, die *bewegende* und die *erfassende*; die bewegende ist doppelter Art, entweder dadurch bewegend, dass sie *antreibend* ist, oder dadurch bewegend, dass sie *thätig* ist; die antreibende ist die *verlangende, begehrende* Kraft, und das ist diejenige Kraft, welche, wenn in der Einbildung, die Gestalt einer erwünschten oder gemiedenen Form sich abdrückt, die Kraft bringt,

welche sie der Bewegung gemäss auffasst; und sie hat zwei Zweige, der eine Zweig wird der *begehrende* genannt, und das ist eine Kraft, welche zu einer Bewegung antreibt, wodurch von den eingebildeten Dingen nothwendige oder nützliche aus Verlangen nach dem Vergnügen nahegebracht werden; der andere Zweig heisst der *zornige* und das ist eine Kraft, welche zu einer Bewegung antreibt, wodurch die vorgestellte Sache, als eine schlechte oder verderbliche aus Verlangen nach der Ueberwindung zurückgestossen wird. Die (dadurch bewegende) Kraft, dass sie thätige ist, ist eine solche Kraft, welche sich in die Nerven und die Muskeln ergiesst, und zu deren Natur es gehört, dass sie [415] die Muskeln erweitert, so dass sie die Sehnen und Bänder nach der Seite des Anfangs hinzieht, oder sie schlaff lässt, oder sie in der Länge ausdehnt, so dass die Sehnen und Bänder nach der dem Anfang entgegengesetzten Seite hingehen. Die *auffassende Kraft* ist doppelter Art, erstens die Kraft, welche *von aussen* auffasst, und das sind die fünf oder acht *Sinne*. Zu ihnen gehört *das Gesicht*, und das ist eine Kraft, welche in dem *hohlen Nerven* liegt und welche eine Form von demjenigen auffasst, was in der hautigen Feuchtigkeit von Gestalten der farbigen Körper, welche in den der Wirklichkeit nach durchsichtigen Körpern zu den Oberflächen der glatten Körper gelangen, abgedrückt wird; ferner *das Gehör*, und das ist eine Kraft, welche in den an der Oberfläche der Ohrhöhle zerstreuten Nerven liegt und welche eine Form von dem auffasst, was dahin geleitet wird durch die Wellenbewegung der zwischen einem Schlagenden und einem Geschlagenen, welches ihm gegenübersteht. in gewaltsamer Zusammenpressung zusammengepressten Luft, wodurch eine den Schall bewirkende Bewegung entsteht, welche zu der eingeschlossenen, ruhigen Luft in der Wölbung der Ohrhöhle geleitet wird und dieselbe nach Weise ihrer selbst bewegt, und es berühren die Schwingungen dieser Bewegung den Nerv, so dass gehört wird; ferner *der Geruch*, und das ist eine Kraft,

welche in den beiden, den beiden Brustwarzen ähnlichen Ansätzen vor dem Gehirn liegt und welche das auffasst, was dahin von derjenigen Luft geleitet wird, welche von dem den Dünsten des Windes beigemischten Geruche angefüllt ist und worin durch Verwandlung ein Geruch habender Körper enthalten ist; ferner *der Geschmack*, und das ist eine Kraft, welche in den auf dem Zungenkörper verbreiteten Nerven liegt und welche die aus den Körpern aufgelösten, (mit der Zunge) in Berührung gekommenen, mit der süssen Feuchtigkeit, welche in ihr ist, vermischten Geschmäcke auffasst, so dass sie einen Eindruck davon hat; ferner *das Gefühl*, und das ist eine in der ganzen Haut des Körpers und seinem Fleische verbreitete Kraft, welche sich in ihm und den Nerven ausbreitet und das auffasst, was mit ihm in Berührung kommt und durch die Entgegensetzung Einwirkung auf ihn macht und ihn in der Mischung oder der Gestalt verändert, und es ist am wahrscheinlichsten, dass diese Kraft nicht eine Art ist, sondern ein Genus für vier Kräfte, welche zugleich in der ganzen Haut verbreitet sind; die *eine* giebt das Urtheil über den Gegensatz, welcher zwischen dem Warmen und dem Kalten stattfindet, die *zweite* giebt das Urtheil über den Gegensatz, welcher zwischen dem Harten und dem Weichen stattfindet, die *dritte* giebt das Urtheil über den Gegensatz, welcher zwischen dem Feuchten und dem Trockenen stattfindet, und *die vierte* giebt das Urtheil über den Gegensatz, welcher zwischen dem Rauhen und dem Glatten stattfindet, nur dass ihre Vereinigung zugleich in Einem Organe ist, [416] welches die Meinung von ihrer Einheit im Wesen hervorbringt; und alle sinnlichen Wahrnehmungen werden zu den Sinnesorganen geleitet und in ihnen abgedrückt, so dass sie *die sinnliche Kraft* auffasst. Die zweite Art umfasst Kräfte, welche *von Innen* auffassen; dazu gehört das, was *die Formen* der Wahrnehmungen auffasst, und das, was *die Bedeutungen* der Wahrnehmungen auffasst; der Unterschied zwischen beiden Arten ist der, dass die Form dasjenige ist, was die

vernünftige Seele und der äussere Sinn zugleich auffassen, aber der Sinn fasst es zuerst auf und führt es (dann) der Seele zu, z. B. die Auffassung des Schafes von der Form des Wolfes; die Bedeutung ist aber dasjenige, was die Seele von dem Wahrgenommenen auffasst, ohne dass es der Sinn zuerst auffasst, z. B. die Auffassung des Schafes von der feindlichen Bedeutung im Wolfe, welche es ihm nothwendig macht, ihn zu fürchten und vor ihm zu fliehen. Zu den inneren Wahrnehmungen gehört Solches, was aufgefasst wird und thätig ist, und Solches, was aufgefasst wird und nicht thätig ist; der Unterschied der beiden Arten ist der, dass die *Thätigkeit* dabei darin besteht, dass die Formen und die Bedeutungen, welche aufgefasst sind, die eine mit der anderen verbunden werden, und die eine von der anderen unterschieden wird, so dass es eine Auffassung ist und auch eine Thätigkeit in dem, was aufgefasst worden ist, und dass die Auffassung ohne Thätigkeit dabei darin besteht, dass lediglich die Form oder die Bedeutung in der Kraft abgebildet ist, ohne dass sie eine Thätigkeit und eine freie Bewegung darin hat. Zu den inneren Wahrnehmungen gehört Solches, was *zuerst* aufgefasst wird, und Solches, was *als Zweites* aufgefasst wird, der Unterschied zwischen beiden Arten ist der, dass die *erste* Auffassung darin besteht, dass die Entstehung der Form nach einer solchen Entstehung geschieht, welche dem Dinge an sich selbst zukommt; die *zweite* Auffassung aber besteht darin, dass ihre (der Form) Entstehung von einem anderen Dinge her geschieht, welches zu ihr hinführt. Ferner gehört zu der inneren, wahrnehmenden, thierischen Kraft eine Kraft (mit Namen) *φαντασία*, nemlich *der Gemeinsinn*, und das ist eine in der ersten Höhlung des Vordertheiles vom Gehirne liegende Kraft, welche ihrem Wesen nach alle in den fünf Sinnen abgedrückten Formen aufnimmt und zu jenem führt. Ferner *die Einbildungskraft* und die *abbildende Kraft*, und das ist eine Kraft, welche in der vorderen Höhlung des Gehirns liegt, um das aufzubewahren, was der Gemeinsinn von den Sinnen aufgenommen

hat, und worin es nach dem Verschwinden der Wahrnehmungen bleibt. Die Kraft aber, welche in Beziehung auf die thierische Seele *Vorstellungsvermögen* und in Beziehung auf die menschliche Seele *Denkvermögen* heisst, [417] ist eine Kraft, welche in der mittleren Höhlung des Gehirns an dem *Wurm* liegt und zu deren Wesen es gehört, von dem, was in der Einbildungskraft ist, Eines mit dem Anderen zu verbinden und Eines von dem Anderen zu sondern nach Maassgabe des freien Willens. Ferner die *Vorstellungskraft* ist eine Kraft, welche am Ende der mittleren Höhlung des Gehirns liegt und die nicht sinnlich wahrgenommenen Bedeutungen, welche in den partiellen Wahrnehmungen existiren, erfasst, z. B. die Kraft, welche das Urtheil giebt, dass der Wolf zu fliehen sei, das Junge aber Zuneigung erfahren müsse. Ferner die *aufbewahrende, erinnernde* Kraft, und das ist eine in der hinteren Höhlung vom Gehirne liegende Kraft, welche das, was die Vorstellungskraft von den nicht wahrgenommenen Bedeutungen in den Wahrnehmungen erfasst hat, aufbewahrt, und die Beziehung der aufbewahrenden Kraft zur Vorstellungskraft ist wie die Beziehung der Einbildungskraft zum Gemeinsinne, nur dass es sich bei jener über die Bedeutungen, bei dieser über die Formen handelt. Und das sind die fünf Kräfte der animalischen Seele.

Die dem Menschen zukommende *vernünftige* Seele anlangend, so werden ihre Kräfte in eine *wissende* und eine *handelnde* Kraft getheilt, und jede der beiden Kräfte wird mit dem gemeinschaftlichen Namen *Vernunft* (عقل) bezeichnet; die *handelnde* (Vernunft) aber ist eine Kraft, welche ein bewegender Grund ist für den Körper des Menschen zu den einzelnen, durch Ueberlegung nach Maassgabe von kunstgerechten, ihr eigenthümlichen Urtheilen eigenthümlichen Handlungen; es giebt aber eine Betrachtung für sie in Beziehung auf die animalische, begehrende Kraft, und eine Betrachtung für sie in Beziehung auf die einbildende und vorstellende Kraft, und eine Betrachtung in Beziehung auf sich selbst. Ihre Be-

ziehung auf die begehrende (Kraft) besteht darin, dass von derselben her in ihr Gestalten entstehen, welche dem Menschen durch die Gestaltung vermittelst ihrer wegen der Schnelligkeit der Aktivität und der Passivität eigenthümlich sind, z. B. das Erstaunen, die Scham, das Lachen und das Weinen; ihre Beziehung auf die einbildende und vorstellende Kraft besteht darin, dass sie dieselben bei der Ausführung der Anordnungen in den entstehenden, vergänglichen Dingen und bei der Ausführung der menschlichen Kunstfertigkeiten anwendet; ihre Beziehung auf sich selbst besteht darin, dass in dem, was zwischen ihr und zwischen der spekulirenden Vernunft liegt, die allgemein bekannten und verbreiteten Urtheile erzeugt werden, z. B. dass die Lüge schimpflich und die Wahrheit schön ist; diese Kraft ist diejenige, welche über die anderen Kräfte des Körpers nach Maassgabe dessen, was die Bestimmungen der vernünftigen Kraft als nothwendig setzen, herrschen muss, so dass durchaus *nicht* von ihrer Seite Passivität eintritt, sondern von Seiten seiner (des Körpers), dass also nicht in ihr von dem Körper her [418] anklebende, von den natürlichen Dingen gegebene Gestaltungen entstehen, welche *schlechte Eigenschaften* heissen, sondern in den körperlichen Kräften entstehen Gestaltungen, welche ihnen ankleben und welchen gemäss sie beherrscht werden. Die *wissende spekulirende* Kraft ist eine Kraft, zu deren Natur es gehört, dass sie sich in die universellen, von der Materie abgezogenen Formen versenkt; wenn sie also durch ihr Wesen abstrakte sind, so ist es so, wenn sie das aber nicht sind, so bildet jene sie zu abstrakten dadurch, dass sie sie abstrahirt, so dass in ihnen nichts von den Schlacken der Materie bleibt. Sie hat ferner zu diesen Formen eine Beziehung, welche darin besteht, dass dasjenige, zu dessen Natur es gehört, etwas Anderes aufzunehmen, bald dasselbe der Möglichkeit nach, bald der Wirklichkeit nach aufnehmend ist; das Vermögen kann auf dreierlei Weise stattfinden, es ist entweder ein *hylisches Vermögen schlechthin* (ideelle Möglichkeit) d. i.

das Vorbereitetsein schlechthin ohne irgend welche Wirklichkeit z. B. das Vermögen des Kindes für das Schreiben; oder ein *mögliches Vermögen* (reale Möglichkeit), d. i. ein Vorbereitetsein in Verbindung mit einer Wirklichkeit, z. B. das Vermögen des Kindes, nachdem es die Elemente der Buchstaben gelernt hat; oder ein Vermögen, welches *Fertigkeit* genannt wird, und das ist ein Vermögen für dieses Vorbereitetsein, sobald es durch das Organ vollständig daist und es ihm eignet, (wirklich) thätig zu sein, sobald es will, ohne Aneignung zu bedürfen. Die Beziehung der spekulirenden Kraft nun auf die Formen ist bald die Beziehung des Vorbereitetseins schlechthin, und wird dann *hylische Vernunft* genannt; wenn aber in ihr von den primitiven Gedanken, durch welche man zu den sekundären Gedanken gelangt, (etwas) entstanden ist, wird sie *wirkliche Vernunft* genannt; und wenn in ihr die sekundären, angeeigneten Gedanken entstanden sind und für dieselbe der Möglichkeit nach, bis sie ihren Aufgang will, vorräthig sind, so heisst sie, wenn sie bei ihr der Wirklichkeit nach vorhanden sind, *angeeignete Vernunft*, wenn sie aber (blos) vorräthige sind, heisst sie *Vernunft der Fertigkeit nach*. Hier ist die Gränze der menschlichen Kräfte und sie gleichen durch die ganze Existenz den primitiven Elementen. Für die Menschen giebt es aber Stufen bei diesem Vorbereitetsein; es ist demnach bald eine Vernunft von kräftigem Vorbereitetsein, so dass sie dabei, um zu der thätigen Vernunft zu gelangen, nicht viel von Führung und Unterweisung bedarf, dass sie gleichsam Alles von selbst, ohne fremder Auktorität zu folgen, erkennt, aber durch eine Anordnung, welche gewisse Gränzen in sich enthält, und sie schreitet darin vor entweder mit einem Male in einer Zeit oder zu verschiedenen Malen in verschiedenen Zeiten, und das ist die *heilige Kraft*, welche von dem Geiste der Heiligkeit stammt, [419] so dass von ihm auf sie alle Gedanken herabströmen oder das, was er bei der Vollendung der handelnden Kraft bedarf. Die höchste Stufe davon ist aber *die Prophetie* und zuweilen strömt

auf sie und auf die Einbildungskraft von dem Geiste der Heiligkeit ein Intelligibeles herab, welches der Einbildungskraft durch sinnliche Abbilder und hörbare Worte mittheilt, so dass von der Form der Ausdruck eines Engels in Gestalt eines Menschen und von dem Worte der Ausdruck einer Offenbarung in Gestalt einer Erklärung gebraucht wird.

Der *fünfte* Abschnitt handelt darüber, dass *die menschliche Seele* eine Substanz ist, welche kein Körper und auch nicht in einem Körper bestehend ist, und dass ihre Auffassung bald durch Organe, bald durch ihr Wesen nicht durch Organe geschieht, und dass sie *eine*, aber ihre Kräfte viele sind, und dass sie mit dem Entstehen des Körpers entsteht, aber nach dem Untergange des Körpers fortdauert. Der Beweis dafür, dass die Seele kein Körper ist, ist der, dass wir von unserem Wesen her eine intelligibele, von der Materie und ihren Accidenzen freie Auffassung wahrnehmen, nemlich das Wieviel, das Wo und die Lage, entweder weil das Aufgefasste seinem Wesen nach so beschaffen ist, z. B. das Wissen von der Einheit und das Wissen von der Existenz schlechthin, oder weil die Vernunft es von den Accidenzen abstrahirt hat, z. B. der Mensch schlechthin; es ist also nothwendig, dass über das Wesen dieser abstrakten Formen spekulirt wird, wie es in ihrem abstrakten Sein beschaffen ist entweder in Beziehung auf das Ding, von welchem sie genommen sind, oder in Beziehung auf das Abstrakte des Nehmenden; es ist nun nicht zweifelhaft, dass sie in Beziehung auf das, wovon sie genommen sind, nicht abstrakte sind, es bleibt also, dass sie von der Lage und dem Wo freie (abstrahirte) bei ihrer Existenz in der Vernunft sind, der Körper aber hat eine Lage und ein Wo, und das, was nicht Lage hat, ruht nicht in dem, was eine Lage und ein Wo hat. Diese Methode ist die kräftigste derselben, denn das gedachte, dem Wesen nach *eine*, von der Materie freie Ding hat entweder eine Beziehung auf einen Theil vor dem anderen, so dass es auf einer Seite vor der anderen ruht, also im

Beziehung auf den Träger rechts oder links ist, oder seine Beziehung geht auf das Ganze in *einer* Beziehung, oder sie haben keine Beziehung darauf und es nicht auf die Gesammtheit der Theile; denn wenn die Beziehung von jeder Seite aufgehoben wird, wird das Ruhen in dem ganzen Körper oder in einem seiner Theile aufgehoben, wenn aber die Beziehung als wirklich angenommen wird, wird das gedachte Ding Lage-habend, es wurde aber als nicht-Lage-habend gesetzt, [420] und das ist ein Widerspruch. Es ist aber dadurch einleuchtend, dass die in der Materie versenkten Formen nur Urbilder für partielle, getheilte Dinge sind, und dass jeder Theil von ihnen der Wirklichkeit nach oder der Möglichkeit nach eine Beziehung auf einen Theil von ihnen hat, und ferner dass das in den Theilen der Begriffsbestimmung vielfache Ding von Seiten der Vollständigkeit eine Einheit hat, wodurch es nicht getheilt ist, und wie diese Einheit dadurch, dass sie Einheit ist, in einem Getheilten eingebildet ist. Ferner gehört es zur Natur der vernünftigen Kraft, dass sie der Wirklichkeit nach jedes Einzelne von den der Möglichkeit nach unendlichen, intelligibelen Dingen denkt, nicht Eines vorzugsweise vor dem Anderen, und es steht für uns bereits fest, dass dasjenige, welches über der Möglichkeit nach unendliche Dinge Macht hat, unmöglich weder einen Körper noch eine Kraft in einem Körper zum Träger haben kann. Es ist auch ein überzeugender Beweis dafür, dass der Träger (das Subjekt) der intelligibelen Dinge kein Körper ist, darin gegeben, dass der Körper nothwendigerweise der Möglichkeit nach theilbar ist, dasjenige aber, was nicht theilbar ist, ruht nicht in dem Getheilten, das Intelligibele ist ungetheilt, also ruht es nicht in dem Getheilten; was das betrifft, dass der Körper getheilt ist, so haben wir den Beweis dafür schon angeführt, und was das betrifft, dass das abstrakte Intelligibele ungetheilt ist, so sind wir damit bereits fertig; was aber das betrifft, dass dasjenige, was nicht getheilt wird, nicht in dem Getheilten ruht, so sind, wenn wir den Träger theilen, nur die beiden Fälle möglich,

entweder dass das darin Ruhende verschwindet, und das ist unrichtig, oder dass es nicht verschwindet, und dann ist nur möglich entweder, dass es in einem Theile davon so ruht, wie es in seinem Ganzen ruht, und das ist widersinnig, da es die Konsequenz giebt, dass die Bestimmung des Theiles die Bestimmung des Ganzen ist, oder dass es durch die Theilung seines Trägers (selbst) getheilt wird, wir haben es aber als Ungetheiltes angenommen; ferner, wenn wir eine Theilung des darin Ruhenden annehmen sollten, so bliebe nichts übrig, als dass seine Theile entweder einander gleich wären wie die intelligibele Gestalt oder die Zahl, keine intelligibe Form aber ist eine Gestalt, und es würde die intelligibele Form von der Einbildungskraft abstammen, nicht rein gedacht sein. Einleuchtender aber als dieses ist das, dass es unmöglich ist, zu sagen, dass jedes Einzelne von den beiden Theilen an sich selbst das Ganze in der Bedeutung ist, und wenn sie ungleich sind wie die Theile der Begriffsbestimmung, nemlich das Genus und der Artunterschied, so geht Widersinniges als Konsequenz daraus hervor, wozu gehört, dass jeder Theil von dem Körper die Theilung auch aufnimmt, es wäre also nothwendig, dass die Genera und die Artunterschiede unendlich seien, und das ist falsch. Ferner wenn das Genus [421] auf eine Seite und der Artunterschied auf eine andere Seite fällt und wenn wir dann den Körper theilen sollten, so wäre es nothwendig, dass die Hälfte des Genus auf eine Seite und die Hälfte des Artunterschiedes auf eine Seite fiele, und das ist widersinnig, ferner aber ist keiner der beiden Theile geeigneter das Genus aufzunehmen, als er es ist, den Artunterschied aufzunehmen. Ferner kein Intelligibeles kann in einfachere Intelligibele getheilt werden, denn es handelt sich hier um Intelligibele, welche die Einfachsten der Intelligibelen sind, und die Elemente der Zusammensetzungen in den übrigen Intelligibelen haben weder Genera noch Artunterschiede, und es giebt keine Theilung weder in dem Wieviel noch in der Bedeutung, so dass darin nicht einander gleiche Theile an-

genommen werden können; es ist also durch Alles dieses klar, dass der Träger der intelligibelen Dinge kein Körper ist und auch keine Kraft in einem Körper ist, er ist demnach dann eine intelligibele Substanz, deren Zusammenhang mit dem Körper nicht ein Zusammenhang ist, welcher in dem *Darinruhen* oder in dem *Darinversenktsein* besteht, sondern es ist ein Zusammenhang, welcher in der Leitung und der Herrschaft darüber besteht, und ihr Zusammenhang von Seiten des Wissens sind die angeführten inneren Sinne, ihr Zusammenhang aber von Seiten des Handelns die angeführten, animalischen Kräfte, so dass sie also über den Körper frei herrscht und ein eigenthümliches Thun besitzt, wodurch sie des Körpers und seiner Kräfte entbehren kann; es gehört aber zu der Natur dieser Substanz, dass sie ihr Wesen denkt und denkt, dass Denken ihr Wesen ist, und dass nicht zwischen ihr und ihrem Wesen ein Zusammenhang stattfindet, und nicht zwischen ihr und ihrem Organe ein Organ vorhanden ist, weil die Auffassung des Dinges nur durch das Entstehen seiner Form in ihr geschieht, von demjenigen aber, was als Organ bestimmt wird, z. B. Herz oder Gehirn, müsste seine Form entweder an sich selbst entstehend dem Denken gegenwärtig sein, oder es müsste eine Form etwas Anderes-als-es der Zahl nach sein, welches entsteht; es ist nun irrig, dass die Form des Organs gegenwärtig an sich selbst ist, denn sie entsteht in sich selbst immerfort, so dass es nothwendig ist, dass die Auffassung der Vernunft für sie immerfort entsteht, und so verhält sich die Sache nicht, denn das eine Mal denkt sie und ein anderes Mal wendet sie sich vom Auffassen ab, die Abwendung von dem Gegenwärtigen ist aber widersinnig; und es ist auch irrig, dass die Form etwas Anderes als das Organ der Zahl nach ist, denn sie ist so, dass entweder die Kraft in einer Seele ruht ohne Gemeinschaft mit dem Körper, und das würde darauf hinzeigen, dass sie an sich selbst bestehend und nicht in dem Körper ist, oder in Gemeinschaft mit dem Körper, so dass diese verschiedene Form in der Seele die

denkende Kraft und in dem Körper das wäre, was das Organ ist, das würde aber zu der Verbindung zweier, einander gleichenden Formen [422] in Einem Körper führen, und das ist widersinnig; die Verschiedenheit unter Dingen kommt aber in *eine* Begriffsbestimmung entweder durch Verschiedenheit der Materien oder durch Verschiedenheit dessen, was zwischen dem Universellen und dem Partiellen verschieden ist, beide Weisen finden aber nicht statt, es steht also fest, dass es unmöglich ist, dass das Auffassende ein Organ auffasst, welches sein Organ bei dem Auffassen ist. Und dieses eignet nicht der Vernunft, denn der Sinn (zwar) nimmt nur etwas Aeusseres wahr und nimmt nicht sein Wesen wahr und nicht sein Organ *und* nicht sein Wahrnehmen; und in gleicher Weise bildet sich die Einbildungskraft nicht ihr Wesen ein, und *nicht* ihr Thun und nicht ihr Organ, und deswegen kommt den auffassenden Kräften durch die Versenkung der Formen in den Organen die Erschlaffung wegen der Dauer der Thätigkeit, und die starken, in Betreff *der Auffassung* schwierigen Dinge ermüden sie und vernichten sie bisweilen, wie z. B. das helle Licht das Gesicht und der starke Donner das Gehör, und in gleicher Weise ist bei der Auffassung des Starken keine Kraft für die Auffassung des Schwachen. Bei der denkenden Kraft aber ist die Sache umgekehrt, denn ihr fortdauerndes Verweilen bei dem Thätigsein und ihre Vorstellung der kräftigen Dinge verschafft ihr Kraft und Leichtigkeit des Aufnehmens und wenn ihr Erschlaffung und Ekel kommt, so geschieht das wegen Unterstützung der Vernunft durch die Einbildungskraft demzufolge, dass die animalischen Kräfte zuweilen die vernünftige Seele in Mancherlei unterstützen, wozu gehört, dass der Sinn Einzelheiten der Dinge zu ihr hinleitet, so dass Viererlei durch sie geschieht; das Erste besteht darin, dass die Seele das abstrakte Allgemeine von den Einzelheiten herausnimmt auf dem Wege, dass sie ihre Ideen von der Materie und ihren Schlacken und ihren Zusammenhängen frei macht, und in der Beobachtung dessen, worin sie Gemeinschaft

haben, und worin sie unterschieden sind, und des in Betreff seiner Existenz Wesenhaften und des Zufälligen, so dass für die Seele daraus die Elemente der Vorstellung hervorgehen, und das geschieht mit Unterstützung durch die Thätigkeit der Einbildungskraft und Vorstellungskraft. Das Zweite besteht darin, dass die Seele die Beziehungen zwischen diesen gesonderten Allgemeinheiten z. B. der Verneinung und der Bejahung nach aufstellt; so dass dasjenige, was die Verknüpfung davon durch Verneinung und Bejahung als ein Wesenhaftes, an sich selbst Klares ist, genommen wird, und das, was nicht derartig ist, gelassen wird, bis dass es die Vermittelung findet. Das Dritte besteht in der Erzeugung der durch die Erfahrung in der Weise gegebenen Prämissen, dass durch den Sinn ein Prädikat, welches für ein Subjekt nothwendig zu setzen ist, gefunden wird, oder eine für eine Prämisse nothwendige Folge, so dass dadurch eine von einem Sinne oder einem Schlusse herstammende Ueberzeugung gegeben wird. Das Vierte sind die Mittheilungen, durch welche die Behauptung kraft der ununterbrochenen Tradition entsteht. Die menschliche Seele [423] nimmt also den Körper bei der Erzeugung dieser Bestandtheile für die Vorstellung und die Behauptung zu Hilfe, wenn aber die Seele sich vervollkommnet hat und mächtig geworden ist, so arbeitet sie bei ihren Handlungen schlechthin für sich allein, und die sinnlichen Kräfte, sowie die mit der Einbildungskraft verbundenen und andere sind für sie von ihrer Thätigkeit abführende, und zuweilen werden die Mittel und Ursachen Hindernisse. Er sagt: der Beweis dafür, dass die menschliche Seele bei dem Entstehen des Körpers mit entsteht, liegt darin, dass sie (die Seelen) in der Art und im Begriffe übereinstimmend sind, denn wenn sie vor dem Körper dawäre, so wäre es nur möglich, dass sie entweder vielfach in Betreff des Wesens oder *eine* in Betreff desselben wäre; es ist nun widersinnig, dass es vielfache in Betreff des Wesens sind, denn ihre Vielfachheit könnte nur entweder von der Wesenheit und der Form her sein

oder von der Beziehung auf den Grundstoff und die Materie herstammen, das erste ist falsch, weil die Form *eine* und in der Art übereinstimmend ist, die Wesenheit aber eine wesenhafte Verschiedenheit nicht in sich aufnimmt, und das zweite ist falsch, weil der Körper und der Grundstoff als nichtexistirend angenommen sind. Er sagt: es ist auch widersinnig, dass sie *eine* in Betreff des Wesens ist, weil wenn zwei Körper entstehen, zwei Seelen in ihnen entstehen, so dass es entweder zwei Theile jener einen Seele wären, und das ist widersinnig, weil was keine Grösse und Ausdehnung hat, nicht theilbar ist; oder es müsste die der Zahl nach *eine* Seele in zwei Körpern sein, und das bedarf keiner grossen Anstrengung, um als falsch erwiesen zu werden. Es steht also fest, dass die Seele entsteht, so wie der vollständige Körper für ihren Gebrauch desselben entstanden ist, und der entstehende Körper wird ihr Reich und ihr Organ, und es entsteht in der Gestaltung der Substanz der zugleich mit einem Körper entstehenden Seele als etwas, was dieser Körper nothwendig macht, ein natürliches Verlangen ihn einzunehmen, ihn zu benutzen, auf seine Zustände Acht zu geben, und zu ihm hingezogen zu sein, was ihr eigenthümlich ist und sie von allen andern Körpern ausser ihm von Natur fern hält, es sei denn durch seine Vermittelung. Nach der Trennumg von dem Körper aber findet sich, dass jede von den Seelen ein für sich getrenntes Wesen ist durch die Verschiedenheit ihrer Materien, welche sie geworden sind, und durch die Verschiedenheit der Zeiten ihres Enstehens und durch die Verschiedenheit ihrer Gestaltungen, welche nach Maassgabe ihrer in ihren Zuständen unzweifelhaft verschiedenen Körper vorhanden sind. Sie stirbt aber nicht bei dem Tode des Körpers, weil jedes Ding, welches durch das Zugrundegehen eines anderen Dinges zu Grunde geht, mit demselben nach irgend einer Art von Zusammenhang zusammenhängt; es ist nun entweder [424] sein Zusammenhang mit ihm der Zusammenhang eines Solchen, welches in der Existenz für sich ausreicht, und jedes Einzelne

von Beiden eine durch sich selbst bestehende Substanz, dann wird die Hinlänglichkeit in der Existenz bei dem Zugrundegehen des Einen durch das Zugrundegehen des Anderen nicht betroffen, denn jener (Zusammenhang) ist eine Sache der Beziehung, und das Zugrundegehen des Einen zerstört die Beziehung, nicht das Wesen; oder es ist sein Zusammenhang mit ihm der Zusammenhang eines Solchen, welches später ist in der Existenz, so dass der Leib Ursache für die Seele ist. Die Ursachen sind vier; es ist nun unmöglich, dass er thätige Ursache ist, denn der Körper thut, insofern er Körper ist, Nichts auf andere Weise als durch seine Kräfte, die körperlichen Kräfte sind aber entweder Accidenzen oder materielle Formen, es ist also widersinnig, dass eine durch die Materie bestehende Sache auf die Existenz eines durch sich selbst, nicht in der Materie bestehenden Wesens Einfluss habe; es ist aber auch unmöglich, dass er aufnehmende Ursache sei, denn wir haben bereits auseinandergesetzt, dass die Seele nicht in den Körper eingedrückt ist; es ist aber auch unmöglich, dass er Form und Vollendung gebende Ursache ist, denn es ist angemessener (zu sagen), dass die Sache umgekehrt ist; der Zusammenhang der Seele mit dem Leibe ist also nicht ein solcher, dass dieser eine wesenhafte Ursache für jene ist, vielmehr ist der Leib und das Temperament eine Ursache für die Seele vermittelst des Accidenz, so dass, wenn ein Leib entstanden ist, er sich dazu eignet, ein Organ der Seele und ein Reich für dieselbe zu werden, welche die immateriellen Ursachen als die particelle Seele haben entstehen lassen, denn ihr Hervorbringen ohne Grund, welcher dem einen vor dem anderen Hervorbringen eigenthümlich ist, ist nicht anzunehmen, weil die Vielheit der Zahl nach in sie fällt; und weil alles, was entsteht, nachdem es nicht dawar, verlangt, dass eine Materie ihm vorangehe, worin eine Gestaltung seines Aufnehmens oder eine Gestaltung einer Beziehung zu ihm vorhanden ist, wie wir es klar gemacht haben, und weil, wenn es möglich wäre, dass die Theilseele

entstände, ohne dass ein Organ für sie entstanden wäre, wodurch sie sich vervollkommnet und wirkt, sie etwas in Betreff der Existenz Ausgeleertes sein würde und ein Leeres in der Natur nicht vorhanden ist, so entsteht vielmehr, wenn die Gestaltung und Verbreitung in dem Organe entstanden ist, von den immateriellen Ursachen her etwas, nemlich die Seele, und keineswegs ist es nothwendig, dass, wenn das Entstehen von Etwas von dem Entstehen eines Anderen nothwendig abhängt, jenes bei dem Zugrundegehen von diesem zu Grunde gehe. Der dritte Fall von dem, was wir angeführt haben, ist, dass der Zusammenhang der Seele mit dem Leibe der Zusammenhang des Vorangehenden ist; wenn das Vorangehende der Zeit nach dieses ist, so ist es unmöglich, dass seine Existenz davon abhänge, da es ihm der Zeit nach vorangeht, wenn es aber (das Vorangehende) dem Wesen nach ist, so ist nicht anzunehmen, dass die Nichtexistenz [425] des Nachfolgenden die Nichtexistenz des Vorangehenden nothwendig mache, demgemäss dass der Untergang des Leibes durch Etwas entsteht, was ihm durch die Veränderung des Temperamentes und der Zusammensetzung eigenthümlich ist, das aber nicht zu demjenigen gehört, womit die Seele in Zusammenhang steht, so dass das Aufhören des Leibes das Aufhören der Seele nicht als Konsequenz hat. Er sagt aber, dass auch Nichts Anderes die Seele zu Grunde richtet, vielmehr dieselbe das Zugrundegehen in ihr Wesen nicht aufnimmt, weil jedes Ding, zu dessen Natur es gehört, dass es durch Etwas zu Grunde gerichtet wird, in sich eine Möglichkeit hat, dass es zu Grunde geht, vor dem Zugrundegehen in sich aber eine Wirklichkeit hat, dass es fortbesteht, und es sei ein Widersinn, dass in *einem* Dinge von *einer* Seite her eine Möglichkeit, dass es zu Grunde gehe, und eine Wirklichkeit, dass es fortdaure, vorhanden sei, denn seine Gestaltung für das Zugrundegehen sei Etwas und seine Wirklichkeit für das Fortdauern sei etwas Anderes, bei den zusammengesetzten Dingen sei es nun möglich, dass in ihnen die beiden

Dinge auf zweierlei Weise vereint seien, bei den einfachen aber sei es nicht möglich, dass sie in ihnen vereint seien. Zum Beweise dafür diene auch, dass jedes Ding, welches fortdaure und das Vermögen habe, dass es zu Grunde gehe, auch (nur) das Vermögen habe, dass es fortdaure, denn seine Fortdauer sei nicht durch Naturnothwendigkeit nothwendig, und wenn es nicht nothwendig sei, so sei es möglich, und die Möglichkeit sei die Natur des Vermögens, so dass, wenn es in seiner Substanz ein Vermögen fortzudauern hat und eine Wirklichkeit, dass es fortdauert, die Wirklichkeit, dass es fortdauert, von seiner Seite Etwas ist, das zu dem Dinge, welches das Vermögen hat, fortzudauern, hinzukommt, also das Ding, welches das Vermögen der Fortdauer und die Wirklichkeit der Fortdauer hat, eine (an Mehrfachem) participirende Sache ist, für welche die Wirklichkeit der Fortdauer wie die Form, und das Vermögen der Fortdauer wie die Materie ist, so dass sie aus Materie und Form zusammengesetzt ist, wir haben es aber als ein Einzelnes angenommen, es giebt also einen Widerspruch, so dass es klar ist, dass in jeder einfachen Sache ein Vermögen, dass sie fortdaure, und eine Wirklichkeit, dass sie fortdaure, nicht verbunden sind, vielmehr in ihr ein Vermögen, dass sie nichtexistire, in Rücksicht auf ihr Wesen nicht vorhanden ist, und dass das Zugrundegehen nur zu den zusammengesetzten Dingen Zugang hat. Wenn es aber feststeht, dass der Leib, sobald er Gestalt gewonnen hat und vorbereitet ist, von dem Geber der Formen einer leitenden Seele gewürdigt wird, und dieses nicht einem Leibe vor dem andern eigenthümlich, sondern Bestimmung für jeden Leib ist, so ist es, sobald er der Seele und seiner Gefährtin in der Existenz gewürdigt ist, nicht möglich, dass mit ihm eine andere Seele zusammenhänge, denn das würde dahin führen, dass *ein* Leib zwei Seelen hat, und das ist widersinnig; es ist demnach auch die Seelenwanderung eine irrige Annahme.

Der *sechste* Abschnitt handelt über die Art und Weise, wie die spekulirende Vernunft von der Möglich-

keit zur Wirklichkeit übergeht, und über Zustände, [426] welche der menschlichen Seele eigenthümlich sind, nemlich den wahren und den irrigen *Traum*, und darüber, wie sie das Wissen des Verborgenen erfasst, und wie sie Formen, welche keine äusserliche Existenz haben, auf jene Weise sich vergegenwärtigt, und über den Begriff der *Prophetie* und der *Wunderthaten* so wie deren Eigenthümlichkeiten, wodurch sie von den falschen Wundern unterschieden sind. Was *das Erste* betrifft, so haben wir bereits auseinandergesetzt, dass die menschliche Seele ein hylisches Vermögen hat, d. i. die Vorbereitung dazu, die intelligibelen Dinge der Wirklichkeit nach aufzunehmen; Alles nun, was von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, bedarf nothwendig einer Ursache, welche es zur Wirklichkeit überführt, diese Ursache aber muss eine Existenz der Wirklichkeit nach sein, denn wenn *sie eine* Existenz der Möglichkeit nach wäre, würde sie eines anderen Ueberführenden bedürfen, und das würde *entweder* in einer unendlichen Kette fortgehen oder bei einem Ueberführenden, welches eine Existenz der Wirklichkeit nach ist, worin keine Möglichkeit ist, aufhören; es ist also nicht möglich, dass dieses ein Körper ist, denn der Körper ist aus Materie und Form zusammengesetzt, und die Materie ist eine Sache der Möglichkeit nach, es ist also eine Substanz, welche von der Materie getrennt ist, nemlich *die thätige Vernunft*, welche *thätig* nur deswegen genannt wird, weil das Sein der hylischen Intelligenzen ein *passives* ist. Es ist aber die Annahme *derselben* in einer anderen Beziehung schon in der *Metaphysik* dagewesen, und ihre Wirksamkeit beschränkt sich nicht auf die Intelligenzen und die Seelen, sondern jede Form, welche in der Welt entsteht, ist nur durch ihr allgemeines Herabströmen da, so dass sie jedem Aufnehmenden diejenigen Formen zuertheilt, wofür es vorbereitet ist. Wisse aber, dass der Körper und eine Kraft in einem Körper Nichts zur Existenz bringt, denn der Körper ist aus Materie und Form zusammengesetzt, und die Natur der Materie ist eine defektive, wenn also der Körper

Einwirkung ausübte, würde er es in Gemeinschaft mit der Materie thun, diese ist aber eine Nichtexistenz, und die Nichtexistenz übt auf die Existenz keine Einwirkung aus, die thätige Vernunft ist also das von Materie und von jedem (blossen) Vermögen Getrennte und ist vielmehr der Wirklichkeit nach in jeder Beziehung.

Was *das Zweite* betrifft, die der Seele eigenthümlichen Zustände des Schlafens und des Träumens, so ist *der Schlaf* ein Hinabsteigen der äusseren Kräfte in die inneren Theile des Leibes und ein Zurücktreten der geistigen Substanzen von Aussen nach Innen; wir verstehen unter den geistigen Substanzen hier feine, zusammengesetzte Körperchen in der Wurzel der Mischungssäfte, deren Quelle das Herz ist, und es sind Zusammensetzungen der seelischen und animalischen Kräfte, und wenn deshalb eine Hemmung in ihrem Laufe von den zu dem Sinne führenden Nerven eintritt, hört der Sinn auf und es entsteht die Erstarrung und die Lähmung; wenn aber die Sinne aus irgend einer Ursache unthätig sind und schlafen, [427] bleibt die Seele leer von der Beschäftigung durch die Sinne, denn sie hört nicht auf durch das Denken über das, was ihr die Sinne zuführen, beschäftigt zu sein; wenn aber der Fall des Leerseins eingetreten ist, und das Behindernde von ihr genommen und die Sinne für die geistigen, feinen, intelligibelen Substanzen, in welchen das Grundbild aller Existenzen sich befindet, vorbereitet sind, so wird das, was in diesen Substanzen von den Formen der Dinge vorhanden ist, vorzüglich das, was mit den Zwecken des Urtheils verwandt ist, in die Seele eingedrückt, und es gleicht der Eindruck jener Formen in die Seele dem Eindrucke einer Form in einen Spiegel; wenn die Formen partielle sind und aus der Seele in die Vorstellungskraft übergehen und das Gedächtniss sie seiner Weise gemäss festhält, ohne dass die Einbildungskraft dabei mitwaltet, sind die Träume wahr und bedürfen keiner Auslegung; wenn sie aber in die Einbildungskraft übergegangen sind, so theilt sie das mit, was ihnen von den sinn-

lichen Formen entspricht und diese bedürfen einer Auslegung und Erklärung, und weil das Verhalten der Einbildungskraft nicht gebunden ist, sondern nach den verschiedenen Personen und Zuständen verschieden ist, so ist die Auslegung verschieden, und sobald sich die Einbildungskraft, sich von der Welt der Vernunft nach der Welt des Sinnes wendend, bewegt und ihr Verhalten ein gemischtes ist, sind die Träume verwirrte Träume, welche keine Auslegung haben; und in gleicher Weise, wenn bei dem Temperamente eine der vier Qualitäten überwiegen sollte, sieht man vermischte Zustände.

Das Dritte die Auffassung der Wissenschaft des *Verborgenen* im wachen Zustande betreffend, so besitzen einige Seelen eine Kraft, dass die Sinne sie nicht beschäftigen, und sind durch ihre Kraft nicht auf das Hinblicken nach der Welt der Vernunft und des Sinnes zugleich angewiesen, sondern erheben sich in die Welt der Verborgenheit, und es werden ihnen manche Dinge klar wie der plötzliche Blitzstrahl; es verbleibt aber das erfasste Vorgestellte an sich selbst im Gedächtnisse und das ist eine reine Inspiration; wenn es aber in die Einbildungskraft übergeht und diese ist nach ihrer Natur des Mittheilens thätig, so bedarf es der Erklärung.

Das Vierte betreffend, dass die Seele sich sinnliche Formen vergegenwärtigt, welche keine Existenz haben, so geschieht das in der Weise, dass die Seele die verborgenen Dinge durch eine kräftige Auffassung erfasst, so dass der Kern dessen, was sie erfasst hat, im Gedächtnisse bleibt; zuweilen nimmt sie es aber in schwächerer Weise auf, so dass die Einbildungskraft Macht darüber erhält und es in sinnlicher Form mittheilt, und den Gemeinsinn hinzunimmt und die Form im Gemeinsinne abgedrückt wird, so wie es zu ihm [428] von der Vorstellungskraft und der Einbildungskraft kommt, das Erblicken besteht aber in dem Uebergehen der Form in den Gemeinsinn, und gleichviel, ob eine Sache von aussen durch Vermittlung des Auges in denselben eintritt oder eine Sache von innen durch Vermittelung der Einbil-

dungskraft in ihn eintritt, es ist eine sinnliche Wahrnehmung; von ihr aber kommt das, was von Kraft der Seele und Kraft der Organe des Auffassens vorhanden ist, und von ihr kommt das, was von Schwäche der Seele und der Organe vorhanden ist.

Das Fünfte betrifft die *Wunderthaten* und die (natürlichen) *Wunderzeichen*. Er sagt: die Eigenthümlichkeiten der Wunderthaten und Wunderzeichen sind drei. Eine Eigenthümlichkeit besteht in der Kraft der Seele und ihrer Substanz, auf die Materie der Welt durch Aufhörenmachen einer Form und Hervorbringen einer Form einzuwirken. Das kommt daher, weil die Materie die Einwirkung der erhabenen, immateriellen Seelen passiv aufnimmt und ihren die Welt durchströmenden Kräften gehorsam ist; zuweilen aber schreitet eine menschliche Seele in der Erhabenheit bis zu einem Punkte fort, wo sie jenen Seelen gleich wird, dass sie also wirkt, wie sie wirken, und Macht über das ausübt, worüber sie Macht ausüben, so dass sie einen Berg von seinem Orte versetzt, eine (feste) Substanz flüssig macht, so dass sie in Wasser verwandelt wird, einen fliessenden Körper fest macht, so dass er zu Stein wird. Das Verhältniss dieser Seele zu jenen Seelen ist aber wie das Verhältniss einer Leuchte zur Sonne, und gleichwie die Sonne auf die Dinge einwirkt, indem sie durch die Erleuchtung warm macht, so wirkt die Leuchte ihrer Kraft gemäss ein. Du weisst aber, dass die Seele partielle Einwirkungen auf den Leib hat, so dass, wenn in der Seele die Form des Eifers und des Zornes entsteht, das Temperament heiss und das Gesicht roth wird, und wenn die Form der fleischlichen Lust in ihr entsteht, in den Samengefässen eine Dunst bereitende und Wind erregende Wärme entsteht, bis die Adern des Gliedes für die Begattung damit erfüllt sind und dasselbe dazu geschickt ist; das Einwirkende dabei ist die blosse Vorstellung, nichts Anderes. Die zweite Eigenthümlichkeit besteht darin, dass die Seele durch eine Reinigung gereinigt wird, welche die kräftigste Vorbereitung für das Zusammenkommen mit der *thätigen*

Vernunft ist, so dass auf jene die Menge des Wissens herabströmt; wir haben aber bereits das Verhältniss der *heiligen* Kraft angegeben, welche einige Seelen erlangen, so dass sie in den meisten ihrer Lagen das Denken und Lernen nicht bedürfen, und wenn ein Edler das erreicht, so ist es beinahe, wie wenn ihr (seiner Seele) Oel leuchtet und, obwohl dasselbe kein Feuer berührt hat, heller als Licht ist. Die dritte Eigenthümlichkeit gehört der Einbildungskraft dadurch an, dass die Seele kräftig ist und im wachen Zustande mit der Welt [429] des Verborgenen in Berührung kommt, wie es früher auseinandergesetzt ist, die Einbildungskraft aber das, was die Seele als schönen Anblick und geordnete Töne erfasst hat, mittheilt, so dass es im wachen Zustande gesehen und gehört wird, so dass die mitgetheilte Form für die edele Substanz eine wunderbare Form von äusserster Schönheit ist, und das ist der Engel, welchen der Prophet sieht, und dass die Erkenntnisse, welche der Seele von ihrem Zusammenhange mit den erhabenen Substanzen her kommen, dem schönen, wohlgeordneten, in den Gemeinsinn fallenden Worte gleichen, so dass es gehört wird. Er sagt: wenn auch die Seelen *in der Art* übereinstimmen, nur dass sie durch Eigenthümlichkeiten unterschieden sind, so sind ihre Thaten in wunderbarer Verschiedenheit verschieden, und in der Natur giebt es Geheimnisse und durch die Verbindungen der höheren Wesen mit den niederen wunderbare Dinge. Und es ist die Majestät der Wahrheit darüber erhaben, dass alles Herabkommende einem Gesetze unterliege und dass sie auf es herabkomme, es sei denn Eines nach dem Anderen. Endlich aber, das womit sich diese Wissenschaft beschäftigt, ist ein Gegenstand des Lachens für den Thoren, eine Belehrung für den Einsichtigen, und wer sie hört und Schauder davor empfindet, nehme an, dass er selbst vielleicht dazu nicht passt, denn Jeder versteht leicht das, wozu er geschaffen ist.

Ende der Physik. Gott sei Dank!

Drittes Buch.

Die ʾAraber (al-ʾArab) zur Zeit der Unwissenheit und die Inder (al-Hind).

Wir haben bereits im Anfange dieses Werkes angeführt, dass die ʾAraber und die Inder, Einem Lehrsysteme anhängend, einander nahestehen, und haben die Meinung darüber in allgemeiner Angabe erwähnt, insofern die Verwandtschaft zwischen beiden Theilen und die Berührung zwischen beiden Völkern auf die Beachtung der Eigenthümlichkeiten der Dinge und das Urtheil nach Bestimmungen der Wesenheiten beschränkt ist und das Ueberwiegende bei ihnen die angeborne Anlage und die Natur ist; und dass die Griechen und die Perser, Einem Lehrsysteme anhängend, einander nahestehen, sofern die Berührung auf die Beachtung der Qualitäten der Dinge und das Urtheil nach Bestimmungen der Natureigenthümlichkeiten beschränkt ist und das Ueberwiegende bei ihnen die Aneignung und das Studium ist. Nun wollen wir die Aussprüche der ʾAraber zur Zeit der Unwissenheit (vor Muhammad) anführen und ihnen die Angabe der Aussprüche der Inder folgen lassen. Bevor wir uns aber in ihre Lehrmeinungen hineinbegeben, ist es mein Wille, dasjenige, was sich über das *alte Gotteshaus* bestimmen lässt, anzugeben und damit das, was über die (anderen) in der Welt erbauten Gotteshäuser zu wissen ist, zu verknüpfen; denn es giebt darunter solche, welche im Namen des wahren Glaubens als Kibla für die Menschen gebaut sind, und solche, welche auf die leere Ansicht hin als Verführung für die Menschen gebaut sind. Es ist im Korân offenbart worden: „wahrlich, das erste Haus, welches für die Menschen hingestellt worden ist, [430] ist das, welches in Bakka (Mekka) ist, als Segnung und Leitung für die Welten." (Sur. 3, 90). Es sind aber die Ueberlieferungen über den Ersten, welcher es gebaut hat, verschieden. Man

welchen die Offenbarung zu Theil geworden war, auf die Offenbarung basirt.

Wisse nun, dass die (anderen) Tempel in Tempel der Götzenbilder und in Feuertempel eingetheilt werden; die Orte, woselbst es Feuertempel giebt, haben wir schon bei den Meinungen der Madschûs angeführt; die Tempel der Götzenbilder aber, welche den 'Arabern und den Indern angehören, sind die sieben bekannten Tempel, welche nach den sieben Sternen erbaut sind. Zu ihnen gehören solche, in welchen Götzenbilder waren, die aber in Feuertempel verwandelt sind, und solche, die nicht verwandelt sind; und es haben zwischen den Anhängern der Götzenbilder und den Feueranbetern viele Streitigkeiten stattgefunden und die Angelegenheit zwischen ihnen hat verschiedene Perioden durchlaufen; jeder, der die Oberhand gewann und die Macht erhielt, änderte den Tempel nach den Gebräuchen seiner Lehre und seines Glaubens ab. Dazu gehört ein persischer Tempel auf der Spitze eines Berges drei *Parasangen* von Ifzfahân, worin Götzenbilder waren, bis der König Kuschtâsf, nachdem er Magier geworden, sie herausgeworfen und ihn zu einem Feuertempel gemacht hat. Dazu gehört der Tempel, welcher in Mûltân im Lande der Inder ist, worin Götzenbilder sind, und welcher nicht verändert und nicht aufgehoben ist. Dazu gehört der Tempel Sadusân auch im Lande der Inder, worin grosse Götzenbilder sehr wunderbarer Art sich befinden; die Inder gehen nach beiden Tempeln zu (bestimmten) Zeiten des Jahres in einer Wallfahrt und direkten Weges nach beiden. Dazu gehört (der Tempel) an-Nûbahâr, welchen Manûdschahr in der Stadt Balch auf dem Namen des *Mondes* erbaut hat; [432] nachdem aber der Islâm erschienen war, zerstörten ihn die Leute von Balch; dazu gehört der Tempel Ghumdân in der Stadt Szanâ in Jaman, welchen adh-Dhuhhâk auf den Namen der *Venus* erbaut hat und welchen 'Othmân dsû-'n-Nûrain zerstört hat. Dazu gehört der Tempel Kâwûsân, welchen der König Kâwûs als einen

wunderbaren Bau nach dem Namen der *Sonne* in der Stadt Farghânah erbaut und al-Muʿtaſzim zerstört hat.

Erster Abschnitt.

Die Ansichten der ʾAraber vor der Zeit des Islâm.

Wisse dass die ʾAraber in verschiedene Klassen zerfallen, von denen einige ohne Bildung waren, andere eine Art Bildung besassen.

Erstes Kapitel.

Die ʾAraber ohne Bildung.

Sie bilden wiederum verschiedene Klassen. Eine Klasse von ihnen leugnete den Schöpfer, die Auferstehung und die Rückkehr (zu Gott), und behauptete dass die Naturmacht belebe und die Zeit vernichte, das sind diejenigen, von welchen der gepriesene Korân die Mittheilung macht: „und sie sprechen: es giebt kein anderes Leben als unser Leben in der Welt, wir sterben und wir leben" (Sur. 45, 23); eine Hinweisung auf die den Sinnen wahrnehmbaren Naturkräfte in der niederen Welt und auf die Kürze des Lebens und auf den Tod gemäss der Zusammensetzung und Auflösung jener, so dass das Vereinigende die Naturkraft und das Vernichtende die Zeit sei. (Es heisst an derselben Stelle:) „und es vernichtet uns nichts als die Zeit; aber sie haben darüber kein (sicheres) Wissen, es ist das nur ihre Meinung." Es wird demnach gegen sie durch vom Denken gegebene Nothwendigkeiten und durch Koranverse, welche auf die religiöse Anlage der Menschen sich beziehen, in gar vielen Versen und gar vielen Suren der Beweis geführt; so sagt der Höchste: „Begreifen sie denn nicht? In ihrem Gefährten (Muḥammad) ist kein

böser Geist, er ist nur ein offenbarender Ermahner; oder schauen sie nicht auf das Reich des Himmels und der Erde?" (Sur. 7, 183. 184.) Er sagt ebenda: „oder schauen sie nicht auf das, was Gott geschaffen hat?" Er sagt ferner: „sprich! Glaubet ihr denn wirklich nicht an denjenigen, welcher die Erde in zwei Tagen geschaffen hat?" (Sur. 41, 8) und ferner: „o ihr Menschen! Verehret euren Herrn, der euch erschaffen hat" (Sur. 2, 19). Es steht demnach der nothwendige Beweis von dem Schaffen auf den Schöpfer fest; und er hat die Macht über die Vollendung, was Schöpfung und Rückkehr (zu Gott) betrifft.

Eine andere Klasse von ihnen bekannte den Schöpfer und den Anfang der Schöpfung und der Hervorbringung, läugnete aber die Auferstehung und die Rückkehr; das sind diejenigen, von welchen der Korân sagt: „und er (der Mensch) stellt uns einen Einwand hin und vergisst, dass er geschaffen ist; er spricht: wer wird die Gebeine, wenn sie verwest sind, lebendig machen?" (Sur. 36, 78.) Es wird aber der Beweis gegen sie durch das erste Entstehen geführt, da sie die erste Schöpfung kennen; es heisst: „sprich! Es wird sie derjenige lebendig machen, der sie das erste Mal hat entstehen lassen." (Sur. 36, 79.) Gott sagt auch: „sind wir denn durch die erste Schöpfung schwach geworden? Aber sie sind wegen der neuen Schöpfung in Verwirrung." (Sur. 50, 14.)

Eine andere Klasse von ihnen bekannte den Schöpfer und den Anfang der Schöpfung und eine Art von Rückkehr, läugnete aber die Gesandten und verehrte die Götzenbilder und glaubte, dass sie ihre Fürbitter bei Gott seien im anderen Leben, und sie wallfahrteten zu ihnen und bereiteten die Geschenke für sie und brachten die Opfer und nahten sich [433] ihnen mit Ceremonien und Gebräuchen und hatten Erlaubtes und Verbotenes, und das war die grosse Masse der 'Araber mit Ausnahme eines kleinen Theiles von ihnen, welche wir anführen werden; sie sind diejenigen, von denen der Korân sagt: „sie sprechen: was ist es mit diesem Gesandten, er isst Speise

und wandelt auf den Strassen" u. s. w. bis „ihr folget nur einem sinnverwirrten Manne." (Sur. 25, 8. 9.) Ihnen gegenüber wird der Beweis dadurch geführt, dass die (früheren) Gesandten von gleicher Beschaffenheit gewesen sind. Es heisst: „wir haben vor dir keine Gesandten geschickt, ohne dass sie Speise assen und auf den Strassen wandelten." (Sur. 25, 22.)

Die Einwürfe der 'Araber sind auf diese beiden Einwürfe beschränkt, wovon der eine in dem Läugnen der Auferstehung (bâth), was die Auferstehung der Leiber anlangt, besteht und der zweite in dem Unglauben an die Sendung (bâth), was die Sendung der Gesandten anlangt, besteht. In Folge des Ersten heisst es: „wenn wir gestorben und Staub und Knochen geworden sind, werden wir wohl wieder auferweckt werden oder unsere ersten Vorfahren?" (Sur. 37, 16) und dergl. Korânstellen mehr. Sie sprechen aber auch darüber in ihren Dichtungen; so sagt Einer von ihnen:

Gelebt, dann todt, und wieder zum Leben gekommen!
Umm 'Amr! du hast Churâfa's Geschwätz vernommen.

Einer von ihnen hat bei einer Todtenklage über Einen von den Götzendienern die Verse gesprochen:

Fürwahr, was schaut der Blick bei dem Brunnen von Badr,
Gekrönt mit Gewölb des Holzes, so schwarz und eben?
Du sagst: wir sind zum Leben erwählt; Gesandter!
Wie? können die Vögel Szada und Hâma leben?

Es gab nemlich 'Araber, welche an die *Seelenwanderung* glaubten und behaupteten, sobald der Mensch gestorben oder getödtet sei, vereinige sich das Blut des Gehirnes und einzelne Theile seines Baues und es erhebe sich ein Vogel Hâma, er kehre aber alle hundert Jahre an den Grabeshügel zurück. Deswegen tadelt sie der Gesandte und sagt: (es giebt) nicht Hâma und nicht *Wandelung* und nicht Szafar.

In Folge des zweiten Einwandes war ihr Unglauben an die Sendung des (göttlichen) Gesandten in menschlicher Gestalt stärker und ihr Beharren dabei ging

weiter. Es sagt von ihnen der Korân: „es hält die Menschen davon, dass sie glauben, da die göttliche Leitung zu ihnen gelangt ist, nichts ab, als dass sie sagen: wird Gott einen Menschen als Gesandten senden? Ein Mensch soll uns auf den Pfad der Wahrheit leiten?"" (Sur. 17, 96.) Diejenigen von ihnen nun, welche an die Engel glaubten, beanspruchten, dass ein Engel vom Himmel käme und sagten: „wenn nicht ein Engel zu ihm herabgesandt worden ist, (glauben wir nicht.)" (Sur. 6, 8). Diejenigen aber, welche nicht an dieselben glaubten, sagten: Fürbitter und Vermittler zwischen uns und Gott sind die aufgestellten Götzenbilder; was aber das Gebot und das Gesetz von Gott [434] an uns betrifft, so ist das dasjenige, was wir nicht wissen. Sie beteten also die Götzenbilder als Vermittler an, (die Götzen) Wadd (Liebe), Suwâ (Samenerguss), Jaghuth (Löwe), Ja'ûk (der Name eines Mannes) und Nasr (Adler); der Götze Wadd gehörte dem Stamme Kalb in Dûmat-al-Dschandal und Suwâ dem Stamme Hudsail an und sie wallfahrteten zu ihm und räucherten ihm; Jaghuth gehörte dem Stamme Madshidsch und anderen Stämmen Jaman's an, Nasr dem Stamme Dsû-'l-Kalâ in dem Lande von 'Himjar, Ja'ûk dem Stamme Hamdân, (die Göttin) Allât aber gehörte dem Stamme Thakîf in der Gegend von Tâif an, al-'Uzza dem Stamme Kuraisch, den gesammten Banu Kanâna und einem Theile der Banu Salîm und die Göttin Manâ den Stämmen al-Aus, al-Chazradsch und Ghassân an. Hubal war ihrer Meinung nach der Grösste ihrer Götzen und er befand sich auf dem Dache der Kâba, Asâf und Nâila aber standen auf den Bergen afz-Szafâ und al-Marwa, welche beide 'Amr Ibn Luhajj aufgestellt hat und welchen er gegenüber der Kâba opferte. Man glaubte, dass es zwei Leute aus dem Stamme Dschurhum gewesen seien, (ein Mann) Asâf Ibn 'Amr und (ein Weib) Nâila Bint Sahl, dass sie in der Kâba Unzucht getrieben hätten und in Steine verwandelt seien. Andere bestreiten das und sagen, es seien zwei Götzen-

bilder gewesen, welche 'Amr Ibn Luhajj mitgebracht und auf dem Berge afz-Szafâ aufgestellt habe. Die Banu Malkân vom Stamme Kanâna hatten ein Götzenbild, welches S'ad (Glück) hiess und worüber einer ihrer Dichter sagt:

Wir traten heran zu S'ad und heischten den Schatz des Glücks,
Doch schleunig vertrieb uns S'ad, so dass wir zu S'ad nicht stehn;
Was anderes ist nun S'ad als Stein in der Wüste Sand,
Der weder zu Schlecht noch Recht die Männer beruft zu gehn?

Die 'Araber pflegten, wenn sie Gott begrüssten und ihn priesen, zu rufen: ich bin deinem Dienste ergeben o Gott, bin ergeben, bin ergeben (labbaika Allâhumma labbaika labbaika), du hast keinen Genossen ausser einem solchen, den du beherrschest und dessen König du bist.

Es gab auch 'Araber, welche zum *Judenthum* hinneigten; und solche, welche zum *Christenthum* hinneigten; und solche, welche zum *Sabäismus* übergegangen waren und über den Untergang der *Sterne* das glaubten, was die Sternkundigen über die *Planeten* glaubten, so dass sie nicht anders weder sich bewegten, noch ruhten, noch reisten, noch stehen blieben, als bei dem Untergange von einem Sterne, und sagten: wir haben Regen durch den und den Untergang; und solche, welche sich zu den *Engeln* gewandt hatten, um sie anzubeten; ja man betete die *bösen Dämonen* (al-Dschinn) an und glaubte von ihnen, dass es *Töchter Gottes* seien.

Zweites Kapitel.

Die 'Araber, welche eine gewisse Bildung hatten.

Wisse, dass die 'Araber zur Zeit der Unwissenheit (vor Muhammad) sich mit *dreierlei* Art Wissenschaft beschäftigt haben; die *eine* Art war die Wissenschaft der Stammlinien, der Geschichte und der Religionsge-

bräuche, und sie achteten dies für eine edele Art, besonders [435] die Kenntniss der Stammlinien der Vorfahren *des Propheten* und das Wissen von jenem Lichte, welches aus den Lenden Ibrâhîm's auf Isma'îl übergegangen ist, und (das Wissen) von seinem ununterbrochenen Weitergehen in der Nachkommenschaft desselben, bis dass ein Theil des Offenbarwerdens in den Gesichtslinien des 'Abd-al-Muttalib, *des Herrn des Stromes* und *des Glanzes des Ruhmes*, an den Tag getreten ist und der grösste Elephant sich anbetend vor ihm niedergeworfen hat; von ihm handelt die Geschichte der Theilnehmer an dem *Elephantenkriege*. Durch die Segnung dieses Lichtes *wandte* Gott die Gottlosigkeit des Abraha ab „und sandte auf sie Vögel in Schaaren herab" (Sur. 105, 3); durch die Segnung dieses Lichtes sah er ('Abd-al-Muttalib) jenes Traumgesicht über die Anzeige des Ortes von (dem Brunnen) Zamzam und die Auffindung der Gazelle und der Schwerter, welche Dschurhum vergraben hatte; durch die Segnung dieses Lichtes wurde 'Abd-al-Muttalib zu dem Gelübde inspirirt, welches er wegen der Opferung des Zehnten seiner Söhne that und dessen der Prophet sich rühmte, als er sprach: ich bin der Nachkomme der beiden Opfer. Er verstand unter dem ersten Opfer den Isma'îl, welcher der erste war, auf welchen das Licht herabgekommen ist, aber verborgen blieb; unter dem zweiten Opfer verstand er den 'Abdallâh den Sohn des 'Abd-al-Muttalib, welcher der Andere war, auf welchen das Licht herabgekommen ist, aber völlig offenbar wurde. Durch die Segnung dieses Lichtes gebot 'Abd-al-Muttalib seinen Söhnen, Unrecht und Gewaltthat zu unterlassen, trieb er sie an zur Handlungsweise der Tugend und hielt er sie ab von lasterhaften Dingen. Durch die Segnung dieses Lichtes wurde ihm die Erwägung bei den Rechtssachen der 'Araber und die Entscheidung bei den Streitigkeiten der Streitenden übertragen, so dass für ihn ein Polster an der Ecke der Ka'ba (beim schwarzen Steine) hingelegt wurde, und er sich an die Ka'ba lehnte und über die

Rechtssachen des Volkes Ueberlegung anstellte. Durch die Segnung dieses Lichtes sprach er zu Abraha: dieser Tempel hat einen Herrn, welcher den Zugang zu ihm versperrt und denselben bewahrt. Darüber sprach er, als er auf den Berg Abu Kubais gestiegen war, folgende Verse:

Wie jeder Mann sein Gut beschützt, so schütz', o Gott, du deine Güter,
Voll Ringerkraft wirf sie dahin, nie freue Sieg des Feind's Gemüther;
Und lass' ich ihn, die K'aba auch, so sei o Gott du dann der Hüter!

Und durch die Segnung dieses Lichtes sagte er unter seinen Aussprüchen auf dem Todbette, dass kein Gottloser aus der Welt gehe, bis Gott an ihm Rache genommen und ihn Strafe erreicht habe — bis zu den Worten: nicht stirbt ein gottloser Mann natürlichen Todes, den nicht Strafe getroffen hat. Man erzählte dem ʾAbd-al-Muttalib[436] aber von einem Solchen — da dachte er nach und sprach: bei Gott! es giebt ausser diesem Aufenthaltsorte einen Aufenthaltsort, wo der, welcher Gutes thut, für seine guten Thaten belohnt wird und der Böse für seine bösen Thaten bestraft wird.

Zu demjenigen, was den Beweis giebt, dass er den Anfang (der Welt) und die Rückkehr (zu Gott) annahm, gehört, dass er das Loos über seinen Sohn ʾAbdallâh warf und sprach: o Herr! du bist der gepriessene König, und du bist mein Herr, der den Anfang gesetzt hat und die Rückkehr herbeiführt; von dir stammt das Neuerworbene und das ererbte Besitzthum. Zu demjenigen, was darauf hinweist, dass er von dem Zustande der (göttlichen) Sendung und der Hoheit der Prophetie Kenntniss hatte, gehört, dass er, als die Leute von Mekka von jener grossen Dürre betroffen und die Wolken zwei Jahre lang von ihnen ferngehalten wurden, seinem Sohne Abu Tâlib befahl, *den Auserwählten* (Muhammad), der noch ein Säugling in Windeln war, herbeizubringen; und er legte ihn auf seine Hände und

wandte sich nach der Kába und warf ihn gen Himmel und sprach: o Herr! ich beschwöre dich bei diesem Kinde; und er warf ihn ein zweites und ein drittes Mal und sprach: ich beschwöre dich bei diesem Kinde, tränke uns mit erquickendem, andauerndem, strömendem Regen. Da dauerte es keine Stunde und die Wolken bedeckten das Antlitz des Himmels und es regnete, so dass man für die Moschee fürchtete. Und Abu Tâlib recitirte jenes Gedicht mit dem Endbuchstaben L, wovon ein Theil also lautet:

Ein Edeler hub ihn hoch und bat um des Regens Fluth
Den Herrn der betrübten Schaar der Wittwen und Waisen.
Den Herrn, der umgeben steht von Betern aus Hâschims Stamm,
Die froh sich der Huld des Herrn berühmen und preisen.

Ihr lügt, bei dem Hause des Herrn! es flösse Mufiammads Blut
Und wir vor der Feinde Schaar empfänden ein Grauen;
Fürwahr, wir verzagen nicht, bis todt wir dahingestreckt
Und wir nicht gedenken mehr an Kinder und Frauen.

Al-ʾAbbâs Ibn ʾAbd-al-Muttalib aber hat über den Propheten eine Kafzîda gemacht, zu welcher folgende Verse gehören:

Du lebtest einst in der Gartenlust, als im Paradies man Blätter genäht, in Frohsinnsmuth,
Dann stiegest du in die Welt herab und du warest nicht ein Stück von dem Fleisch, nicht Fleisch noch Blut;
Als Tropfen dann von dem Samen stieg auf das Schiff dein Fuss, da Wasser ertränkt des Bergaars Brut;
Als alt die Welt und die neue kam, in den Mutterleib, der Lende entrückt, du bargst dich gut,
Der hohe Gott er verlieh dem Haus in der Chindif Heil, er schützete dich mit Allmachtshut; [437]
Als du erschienst, auf die Erde sank ein geweihtes Licht, der Himmel erglomm von Glanz und Gluth,
In solchem Glanz, in dem Licht sind wir und die Pfade glühn und flammen ihm hell, wer Recht stets thut.

Die *zweite* Art des Wissens war *die Traumdeutung* und zu denen, welche in der Zeit der Unwissenheit die Träume deuteten, gehörte Abu Bakr und er traf das

Rechte, so dass man zu ihm strömte und Auskunft begehrte.

Die *dritte* Art war das Wissen über den *Untergang der Gestirne* und das gehörte zu demjenigen, welchem die Wahrsager und Zeichendeuter vorstanden, und darüber sagt der Prophet: derjenige, welcher sagt: wir haben Regen durch den oder den Sternuntergang, glaubt nicht an das, was Gott an Muḥammad offenbart hat.

Unter den 'Arabern gab es ferner solche, welche an Gott und an den jüngsten Tag glaubten und die Prophetie erwarteten, und welche Regeln und Gesetze hatten, die wir anführen, weil sie eine Art von Bildung sind. Zu denen, welche von dem offenbaren Lichte und dem reinen Geschlechte Kenntniss hatten und an dem wahren Glauben (Abraham's) hielten und den prophetischen Führer erwarteten, gehört Zaid Ibn 'Amr Ibn Nufail; er lehnte seinen Rücken an die Ka'ba und sprach dann: o ihr Menschen! kommt zu mir her, denn Keiner ausser mir ist bei dem Glauben Ibrâhîm's verblieben. Und er hörte den Umajja Ibn Abû-'ṣz-Szalt einst sagen:

> Lüge ist jeder Glaube einst bei der Gottheit
> Am Gerichtstag, der wahre Glaube nur nicht.

Da sagte er (zustimmend): du hast Recht. Zaid hat auch gesagt:

> Nicht wird es Schutz meiner Seele sein am Tag des Gerichts,
> Wenn dann zum Spruch alle Menschen stehn versammelt vor dir.

Zu denen, welche an der Einheit (Gottes) hielten und an den Tag der Vergeltung glaubten, gehört Kuss Ibn Sâ'ida al-Ijâdi. Er sagt in seinen Ansprachen: Wahrhaftig beim Herrn der Ka'ba! es wird zurückkehren, was zu Grunde gegangen ist, und wenn es dahin gegangen, wird es gewiss einst zurückkehren.

Er hat auch gesagt: Wahrlich! Allâh ist ein einiger Gott, der nicht gezeugt ist und nicht zeugt; er hat zurückgeführt und den Anfang gegeben und bei ihm ist

später der Ort der Rückkehr. Er hat über die Rückkehr folgende Verse gesprochen:

Der du beklagst, die im Grab umhüllt vom Todtengewand,
Lass ab! es schallt eine Stimme einst die Gräber hinein, [438]
Zum Leben wird, zu dem neuen Stand, Jedweder erweckt,
Er liege nackt oder sei das Kleid geschwärzt oder rein.

Zu ihnen gehörte Åmir Ibn atz-Tzarib al-'Adwâni, welcher Einer von den Weisen der 'Araber und von ihren Rednern war; von ihm giebt es eine lange Abschiedsrede vor dem Tode, an deren Ende er sagt: ich habe niemals Etwas gesehen, das sich selbst geschaffen hat, habe auch nicht einen Gegenstand gesehen, der nicht angefertigt ist, und keinen Kommenden, der nicht weggegangen ist, und wenn die Krankheit die Menschen tödtete, wäre ihre Belebung die Medicin; ferner sagte er: ich sehe Dinge, mannigfaltig und fernhin bis —; man fragte ihn: was ist fernhin bis? Er gab zur Antwort: bis der Gestorbene lebendig zurückkehrt und *das Nichts* zum Etwas wiederkehrt; und deswegen ist Himmel und Erde geschaffen. Da kehrte man ihm den Rücken, indem man wegging und er sagte: Wahrhaftig, eine aufrichtige Erinnerung, wenn Jemand sie doch annähme! Er versagte sich selbst den Wein, wie das Manche thaten; darauf beziehen sich seine Verse:

Und trink' ich Wein, so geschieht's nur drum, weil lieblich er schmeckt,
Und meid' ich ihn, so geschieht es nur aus Hass und Scheu.
Ich hätte nie ihn erblickt, wär' nicht die Lust und der Schenk',
Er hätte mich sonst erfunden nie als hold und treu.
Er heischt vom Mann, was derselbe nicht verwilligen kann,
Er nimmt hinweg den Verstand und streut das Gold wie Spreu,
Er lässt zurück bei den Leuten Streit ohn' erblichen Hass,
Dem Mann von Muth er gebiert ihm Schmach und wär's ein Leu,
Ich schwör's bei Gott, dass ich fürder nicht ihn schenke noch trink',
Nicht treffe mich bis zum Tode mein noch Schmach und Reu.

Zu denen, welche den Wein in der Zeit der Unwissenheit verboten, gehört Kais Ibn Âfzim at-Tamîmi und Szafwân Ibn Umajja Ibn Muhrib al-Ki-

nâni und 'Afîf Ibn Mădi Karib al-Kindi und sie haben darüber Verse gemacht; al-Aslûm al-Jâli aber hat, nachdem er die Buhlerei und den Wein verboten, folgende Verse gesprochen:

Nach dem langen Streit hab' ich Fried' gemacht mit dem Volke mein,
Und vor allem Ding ist der Friede gut und bestehet fest;
Und dem Weinestrank hab' ich jetzt entsagt, der so herrisch ist,
Und der Unzucht auch, denn man ehret den, der die Unzucht lässt.
So verliess ich dies o Umaima nun, voll des edeln Sinns, [439]
Ja es handelt so der bewährte Mann auf das Allerbest'.

Zu denen, welche an den Schöpfer und an die Erschaffung Adam's glaubten, gehörte 'Abd at-Tâbicha Ibn Thălab Ibn Wabara aus dem Stamme Kudhâă. Er hat darüber folgende Verse gemacht:

Ich rufe dich an o Herr, wie deiner es würdig ist,
So stark, wie der Mann in Noth ertrinkend die Scheiter fasst,
Gewiss, des Gebetes Preis er ziemet dir ganz und gar,
Dem guten, dem milden Herrn, dess Zürnen nicht fährt in Hast.
Nicht ruft dich zum zweiten Mal ins Leben hinein die Zeit;
Wer fromm dich im Herzen trägt, empfindet nicht Neides Last.
Du Ewiger, Erster du, umstrahlt von des Lichtes Glanz,
Du, der aus dem öden Nichts den Adam erschaffen hast,
Du, der mir von Dunkelheit bereitet zu Dunkelheit
Aus Lenden von Adam her geheime und dunkle Rast.

Zu ihnen gehörte auch Zuhair Ibn Abu Sulma, welcher bei einer Tamariske vorbeiging, welche wieder grünte, nachdem sie trocken geworden war; da brach er in die Worte aus: wenn mich die 'Araber nicht verhöhnen würden, so würde ich glauben, dass der, welcher dir Leben gegeben hat, nachdem du trocken gewesen, auch die Knochen, wenn sie in Verwesung übergegangen sind, wieder lebendig machen wird. Später glaubte er dann daran und sagte in seiner Kafzîda, welche anfängt: Sind das von Umm Aufa die Spuren?

Entweder es wird verspart zum Tag der Vergeltung einst
Und niedergelegt ins Buch, wenn rächend der Herr nicht eilt.

(Muăllaka v. 28.)

Zu ihnen gehörte 'Allâf Ibn Sohihâb at-Tamîmi, welcher an Gott und den Tag der Vergeltung glaubte und darüber folgende Verse gemacht hat:

Fürwahr, ich treffe den Feind am Tag des gewaltgen Rufs
Und geben wird er mir dann nach Gottes Ermessen.
Ich weiss, der Herr er vergilt gewiss dem, der ihn ehrt;
Ja, keine That des Gerechten wird je vergessen.

Einige 'Araber pflegten, wenn der Tod ihnen nahte, zu ihren Söhnen zu sprechen: begrabt mein Reitthier mit mir, damit ich auf ihm von den Todten erweckt werde, wenn ihr das nicht thut, so werde ich zu Fusse auferweckt werden. Dschuraiba Ibn al-Aschjam al-Asadi in der Zeit der Unwissenheit befahl folgendes seinem Sohne Sâd, als ihm der Tod nahte:

O Sâd! vernimm beim Sterben mein dies letzte Wort,
Ich lass' es dir als Testament, o merke drauf;
Lass nicht *geschehn*, dass einst zu Fuss beim Auferstehn
Dein Vater wankt und straucheln darf und fällt im *Lauf*;
Drum setze du mich auf ein Thier zum Reiten gut, [440]
Viel andres Gut, was Tugend giebt, nimm dann in Kauf,
Von all dem Gut, was ich besass, gieb mir das Thier
Mit in die Gruft zum Ritt, wenn's heisst: Nun sitzet auf!

'Amr Ibn Zaid Ibn al-Mutamanni gab seinem Sohne bei seinem Tode folgenden Auftrag:

Zur Reise einst, mein lieber Sohn! gieb mir ins Grab
Zum Ritt ein Thier und lege ihm den Sattel auf,
Dass wenn es heisst: Nun auf zum Marsch! ich reiten kann,
Beim Auferstehn, wenn Glied an Glied sich drängt zu Hauf,
Wenn Alle die, so *nicht* der Herr ganz niederstreckt,
Fortziehn gedrängt, auch strauchelnd ziehn mühsamen *Lauf*.

Man band das Kameel mit dem Kopfe nach seinen hinteren Theilen, dem Rücken oder der Brust oder dem Bauche, zugekehrt fest und nahm eine Satteldecke, knüpfte sie in der Mitte zusammen, wickelte sie um den Nacken des Thieres und liess dasselbe so, bis es beim Grabe starb. Man nannte das Kameel Balîja (calamitas). Es gebraucht Einer von ihnen um einen Mann im Unglücke zu bezeichnen den Ausdruck, indem er sagt:

wie die Balâjâ (calamitates), auf deren Nacken die Satteldecken sich befinden.

Es erzählt Muḣammad Ibn as-Sâib al-Kalbi, die 'Araber hätten bereits in der Zeit ihrer Unwissenheit Dinge verboten, über deren Verbot der Korân Offenbarung gebracht habe. Sie heiratheten nicht die Mütter und die Töchter, und die Tanten von mütterlicher und väterlicher Seite; und es war das Schimpflichste, was Einer thun konnte, zwei Schwestern zugleich zur Frau zu haben oder dem Weibe seines Vaters (nach dessen Tode) beizuwohnen. Man nannte denjenigen, welcher Solches that, adh-Dhaizan (Schänder). Es spricht Aus Ibn 'Hadschar at-Tamîmi, um Einige aus dem Stamme der Banu Kais Ibn Thʼalaba, welche zu drei, Einer nach dem Anderen, dem Weibe ihres Vaters beigewohnt hatten, Vorwürfe zu machen:

Umschleicht das Zelt der Fukaiha frech und wohnet ihr bei,
So habt ihr alle zusammen dann den Vater beschimpft.

Der Erste, welcher zwei Schwestern zugleich nahm, war vom Stamme Kuraisch Abu Adschniḣa Sʼîd Ibn al-Âfz, welcher Hind und Szafîja, die Töchter von al-Mughîra Ibn 'Abdallah Ibn 'Amr Ibn Machzûm, zugleich hatte. (Muḣammad Ibn as-Sâib) erzählt: wenn ein Mann bei den 'Arabern vor seinem Weibe gestorben war oder sich von ihr geschieden hatte, trat der Aelteste seiner Söhne auf, und wenn er ein Verlangen nach ihr hatte, warf er sein Kleid über sie, wenn er aber kein Verlangen nach ihr hatte, so heirathete sie Einer seiner Brüder für ein neues Brautgeschenk. Er erzählt: [441] Man warb um das Weib bei ihrem Vater oder ihrem Bruder oder ihrem Oheime oder einem Sohne ihres Oheims, und man warb bei Seinesgleichen; wenn aber Einer von Beiden edleren Stammes war, forderte er das Vermögen für sich, und wenn es ein geringer Mann war, wandte er sich an einen Geringen, und der gab ihm eine Geringe gleich ihm zum Weibe. Es sprach aber der Freiende, wenn er zu ihnen

kam: Guten Morgen; dann fuhr er fort: wird sind Euresgleichen und dasselbe, was ihr seid; wenn ihr uns Weiber gebt, so haben wir, was wir gewollt, gefunden und ihr habt uns gefunden, und wir werden des Dankes voll ein verwandtschaftliches Verhältniss unter uns haben; wenn ihr uns aber einer Ursache wegen, die wir kennen, zurückstosst, so kehren wir mit Entschuldigung um. Wenn es ein naher Verwandter seines Stammes war, sagte ihr Vater oder ihr Bruder zu ihr, wenn sie ihm übergeben wurde: gebäre leicht und Knaben, keine Töchter, Gott mache aus dir eine Anzahl und eine Macht und eine ewige Dauer! verschönere dein Wesen, ehre deinen Gemahl und lass das Wasser*) dein Riechwasser sein. Wenn sie aber in die Fremde heirathete, sagte er zu ihr: gebäre nicht leicht und keine Knaben, denn du wirst die Fernen herbeibringen und die Feinde erzeugen; verschönere dein Wesen und sprich zu deinen Schwägern im Vertrauen, denn sie haben ein Auge, welches über dich wacht, und ein Ohr, welches hört, und das Wasser sei dein Riechwasser.

Sie sprachen die Scheidung drei Mal nach bestimmter Zwischenzeit aus. Es sagt ʾAbdallah Ibn ʾAbbâs: der Erste, welcher drei Mal die Scheidung aussprach, war Ismaʾîl Ibn Ibrâhîm zu drei verschiedenen Malen. Die ʾAraber waren es gewohnt, (nur) ein Mal die Entlassung gegen die Frau auszusprechen, aber er war der Rechtlichste der Menschen gegen sie, so dass erst, als er das dritte Mal vollendet hatte, die Verbindung mit ihr abgebrochen war. Dahin gehört die Aeusserung von al-ʾAscha, als er ein Weib geheirathet hatte, ihretwegen aber ein Unvermögenszeugniss begehrte, in Folge dessen ihr Stamm zu ihr eilte und ihn mit Schlägen bedrohte, oder er sollte sie entlassen:

O ziehe hinweg, geliebte Frau, du Geschiedne mein!
Der Pfad des Geschicks, er führt die Menschen bald aus bald ein.

---

*) Der Ausdruck *Wasser* scheint eine euphemistische Bezeichnung für semen virile zu sein.

Sie sprachen: Ein zweites Mal. Er sagte:

O ziehe hinweg, geliebte Frau, in der Trennung Stand!
Und ziehest du nicht, den Stab ich schwing' ihn wie Wetterschein.

Sie sprachen: Ein drittes Mal. Er sagte:

O ziehe hinweg, geliebte Frau, in der Trennung Stand!
Die Liebende und Geliebte warest du fromm und rein.

[442] Er sagt: das Gebot in der Zeit der Unwissenheit über die Heirath der Frauen ging auf Vier, welche gefreit und geheirathet wurden. Ein Weib aber, welche einen Freund besass, welcher sie ab und zu besuchte, sagte, wenn sie geboren hatte: es gehört dem und dem; so dass er sie hierauf heirathete. Ein schlaues Weib aber, welches die Besuche Vieler und alle innerhalb Einer Reinigungsperiode erhalten, sprach das Kind, wenn sie geboren hatte, Einem von ihnen zu; und sie hiess *die Getheilte.*

Er erzählt: man wallfahrtete nach dem Tempel und trug den Pilgeranzug und beobachtete die Wallfahrtsgebräuche. Es sagt Zuhair:

Wie viel der Gelösten hegt, Gebundene*) auch Kanân!
(Muallaka v. 14.)

Er erzählt: sie umkreisten den Tempel sieben Mal und berührten den heiligen Stein und liefen zwischen (den Hügeln) Szafa und Marwa. Abu Tâlib sagt:

Ein Rennen gewahrt ihr dort, ein Rennen am Hügelpaar
Von Marwa nach Szafa hin und wo die Gebilde stehn.

Sie erfüllten die Gebräuche in Mekka, nur dass Einige von ihnen dabei der Abgötterei verfielen, indem sie sprachen: es sei denn, dass du einen Genossen hast, dessen Herr du bist und Herr dessen, was er besitzt.

Sie hielten alle Stationen inne. Es sagt al-'Adwi:

Ich schwöre den Eid bei dir, o Tempel der Pilgerfahrt
Des edelen Stammes Kuraisch, des herrlichen Wallfahrtsort!

---

*) Ausdrücke die von der Wallfahrt hergenommen sind.

Sie führten die Opfergaben mit sich und warfen die Kieselsteine (bei Mina) und hielten die Unverletzlichkeit der heiligen Monate, so dass sie in ihnen keine Feldzüge unternahmen und nicht kämpften, mit Ausnahme der Stämme Tajj, Chathâm, und Einiger von den Banu-'l-ʿHârith Ibn Kâb; diese nemlich wallfahrteten nicht und trugen kein Pilgerkleid und hielten nicht die Unverletzlichkeit der heiligen Monate und des heiligen Gebietes. Der Stamm Kuraisch aber nannte den Krieg, welcher zwischen ihnen und anderen stattgefunden hatte, nur das *gottlose Jahr*, (denn er fand in den heiligen Monaten statt, und nachdem sie darin gekämpft hatten, sagten sie: wir haben gottlos gehandelt; deswegen nannten sie ihn das gottlose Jahr). Sie verabscheuten Gewaltthat im heiligen Gebiete, und es sagt ein Weib, um ihren Sohn von Gewaltthat abzuhalten, folgendes:

In Mekka, Sohn, am heil'gen Ort, gross oder *klein üb'* nicht Gewalt!
Wer solches thut in Mekka, Sohn, der geht den Pfad als Sünder bald.

Es gab solche ʾAraber, welche die Monate verschoben und solche, welche alle zwei Jahre einen Monat und solche, welche alle drei Jahre einen Monat einschoben; und wenn sie einen Monat von solchem Jahre wallfahrteten, hielten sie nicht für Sünde, den *Tag des Durstlöschens* und den *Tag von* ʾArafa und den *Tag des Opferns* geradeso wie im Monate Dsû-'l-ʿHidschdscha anzusetzen, so dass der Tag des Opferns [443] der Zehnte eines solchen Monates wurde, und sie in Mina blieben, also nicht den Tag von ʾArafa und die Tage von Mina darauf folgen liessen. Ueber sie ist die Offenbarung herabgekommen: „die Verschiebung (eines Monats) ist blosse Vermehrung des Unglaubens." (Sur. 9, 37.)

Wenn sie den Götzenbildern opferten, bestrichen sie dieselben mit dem Blute der Opferthiere, um dadurch

die Vermehrung in ihren Glücksgütern zu erzielen. Kuſzajj Ibn Kilâb aber verbot die Verehrung von Götzenbildern ausser Gott, indem er sprach:

Ob schulden ich soll nur Einem der Herrn, ob Tausend,
Wenn einst an dem Tag des Gerichts man theilt die Dinge?
Ich lasse Allât und gebe hinweg al-Uzza;
Der Mann von Verstand er achtet sie stets geringe.

Einige sagen, diese Worte seien von Zaid Ibn ʼOmar Ibn Nufail; Andere, sie seien von al-Mutalammis Ibn Umajja al-Kinâni, welcher zu den ʼArabern in dem Vorhofe der Kaʼba predigte (und sagte): wenn ihr mir folget, so werdet ihr den rechten Weg gehen. Sie sagten: welches ist der? Er antwortete: ihr macht euch mit verschiedenen einzelnen Göttern zu thun, aber ich weiss, was Gottes Wille ist, und dass Allâh der Herr dieser Götter ist, und dass er allein verehrt werden muss. Es heisst: da sagten sich die ʼAraber von ihm los, als er dieses sagte, und es wandte sich eine Schaar von ihm ab und glaubte, dass er dem Glauben der Banu Tamîm zugethan sei.

Er erzählt: sie wuschen sich nach der geschlechtlichen Beiwohnung und wuschen ihre Todten. Es spricht al-Afwah al-Azdi:

So letzet mich denn, ihr wisst es ja, dass ich halte Stand;
Nicht hab' ich gesagt, dass Rede hilft und bewahrt Verstand,
Nicht hab' ich gesagt, dass Frucht mir kommt von dem Lohne her,
Wenn starr die Gelenke sind und stier mir der Blick gewandt,
Wenn kalt man das Wasser bringt zu waschen den starren Leib.
O Waschen! wie fruchtlos doch, in neuer Befleckung Stand!

Er erzählt: sie wickelten ihre Todten in Leichentücher und beteten für sie; und es fand ihr Gebet statt, wenn Jemand gestorben war und auf seiner Bahre getragen wurde. Dann trat sein nächster Verwandte hin und erwähnte alle seine guten Eigenschaften und lobte ihn; dann wurde er begraben und er sprach: die Gnade Gottes sei über dir! Es hat ein Mann von dem Stamme

Kalb zur Zeit der Unwissenheit zu einem seiner Enkel folgende Verse gesprochen:

O 'Amr! ich bin bereit für dich zu beten,
Wenn einst du stirbst und ich bin noch am Leben;
Zu halb mein Gut gelob' ich auch dem Sohne
Von Vollblut jetzt, beim Tod auch will ich's geben.

Er erzählt: sie hielten fest an den der Naturanlage entsprechenden Reinigungen, welche Ibrâhîm zuerst versucht hat, und das sind jene zehn Bestimmungen; [444] er führte sie aber in vollständiger Weise aus, fünf für den Kopf und fünf für den Leib; diejenigen, welche für den Kopf gelten, sind die Gurgelung des Mundes, die Ausspülung der Nase, das Abscheeren des Schnurbartes, die Scheitelung der Haare und die Reinigung der Zähne mit dem Zahnstocher; diejenigen, welche den Leib betreffen, sind die Reinigung nach der Ausleerung, die Abschneidung der Nägel, das Ausreissen der Achselhaare, die Abscheerung der *Haare an* den Schaamtheilen und die Beschneidung. Als der Islâm erschien, bestätigte er dieselben als religiöse Vorschrift.

Sie hieben die rechte Hand des Diebes ab, wenn er gestohlen hatte. Und die Könige von Jaman und Hîra liessen den Strassenräuber kreuzigen. Sie hielten die Verträge und ehrten den Nachbar und den Gastfreund. Es hat ʿHâtim at-Tâi folgende Verse gesprochen:

Sie haben erwählt den Herrn, den göttlichen Herrscher mein,
So schwöre ich denn, dass nie mein Herz eine Falschheit liebt;
Dem menschlichen Sinn ist klar und wahr ja das Bild gestellt,
Dass nimmer ein junges Thier ein alterndes vorwärts schiebt;
Und Jene sie hangen fest an Gott, dem erwählten Herrn,
Und immer bei ihnen fromm ein Beter den Frühruf übt.

Zweiter Abschnitt.

Die Ansichten der Inder (al-Hind).

Wir haben bereits erwähnt, dass die Inder eine starke Gemeinde und grosse Religionsgemeinschaft bilden, ihre Ansichten sind aber verschieden. Zu ihnen

gehören die Barâhima (*Brahmanen*), welche die prophetischen Gaben ganz und gar nicht anerkennen; zu ihnen gehören Solche, welche zum *Materialismus* neigen, Andere neigen zur Lehre der *Anhänger von zwei Principien* und bekennen sich zur Religionsgemeinschaft Ibrâhîm's, die Mehrzahl dieser aber hängt der Lehre und den Methoden der Szâbia (*Sabäer*) an, so dass Einige die *geistigen Wesen*, Andere die *Behausungen* und Andere die *Götzenbilder* annehmen, nur dass sie sich in der äusseren Form der Methoden, welche sie erdacht haben, und in der Beschaffenheit der Gestalten (der Götzen), welche sie aufgestellt haben, unterscheiden; Andere endlich sind *Philosophen* nach Art der Griechen, was das Wissen und das Thun anlangt. Was nun diejenigen betrifft, deren Verhalten nach den Methoden der *Materialisten*, der *Anhänger von zwei Principien* und der Szâbia eingerichtet ist, so hat die vorangegangene Angabe der Lehren dieser uns der Angabe der Lehren jener überhoben. Diejenigen aber, welche von ihnen in Meinung und Ansicht abweichen, bilden fünf Klassen: die Barâhima, die Anhänger der *geistigen Wesen*, die Anhänger der *Behausungen*, die Verehrer der *Götzenbilder* und die *Philosophen*. Die Meinungen derselben wollen wir jetzt angeben, wie wir sie in ihren verbreitetsten Schriften gefunden haben.

Erstes Kapitel.

Die Barâhima.

Es giebt Leute, welche die Ansicht haben, dass dieselben Barâhima wegen ihrer Beziehung auf Ibrâhîm genannt seien, [445] das ist aber ein Irrthum, denn diesen Menschen ist es eigenthümlich, die prophetischen Gaben ganz und gar zu läugnen, wie werden sie also Ibrâhîm und die Menschen, welche von dem Stamme der Inder an die Prophetie Ibrâhîms glaubten, anerkennen? Es waren die *Anhänger zweier Principien* von ihnen, welche die Behauptung von dem *Lichte* und

der *Finsterniss* aufstellten nach der Lehre der Bekenner zweier Principien, deren Lehren wir bereits angeführt haben, nur dass diese Barâhima von einem Manne unter ihnen abstammen, der Barhâm hiess und welcher ihnen die völlige Negirung der prophetischen Gaben auseinandersetzte und die Unmöglichkeit davon für die Vernunft auf mehrfache Weise bewies. *Dazu* gehört, dass er sagte: dasjenige, was der Gesandte überbringt, kann nur von zweierlei Art sein, entweder es ist vernünftig oder es ist nicht vernünftig; wenn es vernünftig ist, so reicht die gesunde Vernunft für die Erfassung davon und für das Gelangen zu ihm für uns hin, was für ein Bedürfniss des Gesandten haben wir also? Wenn es aber unvernünftig ist, so ist es gar nicht anzunehmen, denn die Annahme dessen, was unvernünftig ist, ist ein Herausgehen aus dem Begriffe des Menschseins und ein Hineingehen in den verbotenen Bezirk der Thierheit. *Ferner:* die Vernunft weist darauf hin, dass Gott weise ist, und der Weise verpflichtet die Geschöpfe nur auf dasjenige, worauf sie durch ihre Vernunft hingewiesen werden; es weisen aber die von der Vernunft dargebotenen Beweise darauf hin, dass die Welt einen allwissenden, allmächtigen, allweisen Schöpfer habe, und dass derselbe seinen Verehrern Gnadenbezeignungen erweise, welche Dank zur Pflicht machen, dass wir also in den Wundern seiner Schöpfung durch unsere Vernunft zu spekuliren und ihm für seine Wohlthaten, die er uns erweiset, zu danken haben, und wenn wir ihn erkannt und ihm Dank gezollt haben, Belohnung von ihm verdient haben, wenn wir ihn aber verläugnen und Unglauben gegen ihn beweisen, Strafe von ihm verdient haben. Was ist es also unsere Sache einem Menschen gleich uns Folge zu leisten, denn wenn er uns befiehlt, was wir von der Erkenntniss und dem Danke (in Betreff Gottes) angeführt haben, so sind wir vermöge unserer Vernunft seiner nicht bedürftig, und wenn er uns befiehlt, was mit dem Angeführten in Widerspruch steht, so ist sein Wort ein evidenter Beweis für seine Lügenhaftigkeit. *Ferner:* die

Ver unft weist darauf hin, dass die Welt einen weisen Schöpfer habe, und der Weise wird die Schöpfung nicht zu dem verpflichten, was nach ihrer Vernunft schimpflich ist, die Urheber der Gesetze aber haben solche Schimpflichkeiten seitens der Vernunft verordnet, z. B. die Hinwendung nach einem bestimmten Gebäude bei der Gottesverehrung und die Umkreisung desselben, das Laufen und das Werfen der Steine, das Anlegen der Pilgerkleidung, das (vorgeschriebene) Rufen (labbaika) und das Küssen des stummen Steines, in gleicher Weise das Schlachten der Thiere zum Opfer, das Verbot dessen, was dem Menschen zur Nahrung dienen kann und die Erlaubniss dessen, was seiner Leibesbeschaffenheit Schaden bringt u. dgl. [446] Alle diese Dinge widersprechen den Bestimmungen der Vernunft. *Ferner:* die grösste Sünde bei der Sendung (eines Gottgesandten) ist, dass du einem Menschen gleich dir in der Gestalt, an Seele und Vernunft, welcher isst, wovon du issest, und trinkt, wovon du trinkst, Folge leistest soweit, dass du in Beziehung auf ihn einem Steine gleichest, womit er, was Aufheben und Niederlegen betrifft, frei schaltet, oder einem Thiere, so dass er dich vorwärts oder rückwärts lenkt, oder einem Sklaven, so dass er dir Befehle giebt, gebietend oder verbietend; durch welche Unterscheidung aber von dir und welchen Vorzug vor dir bist du verpflichtet, ihm zu gehorchen? Was ist sein Nachweis für die Wahrheit seines Anspruches? Wenn ihr nemlich durch sein blosses Wort getäuscht seid, so ist ein Wort vom anderen nicht unterschieden, und wenn ihr durch seine Beweisführung und die Wunderbarkeit (seiner Aussprüche) verblendet seid, so haben wir ja überreiche Kunde von den Eigenthümlichkeiten der Substanzen und der Körper, und Verkündiger der Geheimnisse der Dinge, deren Verkündigung Nichts gleichkommt.

Es sprachen ihre Gesandten zu ihnen: wir sind nur Menschen wie ihr, aber Gott theilt seine Gaben an diejenigen seiner Verehrer aus, an welche er will; wenn ihr aber erkannt habt, dass die Welt einen weisen,

schaffenden Urheber hat, so müsst ihr auch anerkennen, dass er Gebote, Verbote und Bestimmungen für seine Schöpfung giebt, und dass in Allem, was wir vornehmen und lassen, wissen und denken, die Bestimmung und das Gebot sein ist, und dass nicht jede menschliche Vernunft so vorbereitet ist, dass sie sein Gebot von ihm einsieht, und nicht jede menschliche Seele sich in der Lage dessen befindet, der seine Bestimmung von ihm annimmt; es hat vielmehr seine (Gottes) Anordnung eine Stufenfolge unter den Geistern und Seelen nothwendig gemacht und seine Eintheilung bestimmt, dass Einige über Andere in Betreff der Rangordnung erhoben werden, damit Einige andere Widerspenstige herbeiziehen; die Gnade deines Herrn ist also besser, als worin Alle übereinkommen, und die grösste Gnade Gottes ist die *Prophetie* und die *Sendung* (eines göttlichen Gesandten) und etwas Besseres, als worin Alle in ihrer eitelen Vernunft übereinkommen.

Die Barâhima zerfallen in Unterabtheilungen; dahin gehören die Anhänger der Buddha's (*Buddhisten*), die Anhänger des *Denkens*, und die Anhänger der *Seelenwanderung*.

I. Die Anhänger der Buddha's.

Buddha ist bei ihnen eine Persönlichkeit in dieser Welt, welche nicht geboren ist, kein Weib berührt, nicht isst, nicht trinkt, nicht alt wird und nicht stirbt. Der erste Buddha, welcher in der Welt erschienen ist, trug den Namen Sâkjamuni, was *der hohe Herr* bedeutet; von der Zeit seines Erscheinens bis zur Zeit der Hidschra sind fünftausend Jahre. Sie sagen: unter der Stufe des Buddha steht die Stufe der Bûdîsaîja (Bôdhisattva's); die Bedeutung davon ist: der Mensch, welcher den Weg der Wahrheit sucht; [447] man gelangt zu dieser Stufe nur durch Geduld, Almosengeben und Streben nach demjenigen, wonach zu streben Pflicht ist, und durch Enthaltsamkeit und Entfernung von der Welt, Enthaltung von ihren Lockungen und ihren Reizen

und durch Entbehren dessen, was darin verboten ist, durch Barmherzigkeit gegen alle Geschöpfe und Vermeidung von *zehn* Vergehen, welche sind: Tödtung von etwas Lebendigem, Erlaubthaltung der Besitzthümer der Menschen, Buhlerei, Lüge, Verleumdung, unzüchtige Rede, Schmährede, Beschimpfung des Namens, Thorheit und Leugnung des Lohnes einer anderen Welt; und Erfüllung von *zehn* Tugenden, deren *erste* ist Güte und Edelmuth, deren *zweite* Abstehen vom Erregen der Zwietracht und Ueberwindung des Zornes durch Langmuth, deren *dritte* Enthaltsamkeit von den weltlichen Begierden, deren *vierte* das Denken auf Reinigung von dieser vergänglichen Welt für jene fortbestehende Welt, deren *fünfte* die Ausbildung der Vernunft durch Wissen und Bildung und vielfaches Hinblicken auf die Folgen der Dinge, deren *sechste* die Kraft für die Leitung der Seele beim Erstreben der höheren Dinge, deren *siebente* Milde des Wortes und Güte der Rede mit Jedermann, deren *achte* die Güte im Umgange mit den Brüdern, dadurch dass man ihren freien Willen mehr als den eigenen Willen ehrt, deren *neunte* die Abwendung von der Kreatur im Allgemeinen und die Hinwendung zur Wahrheit (Gott) im Allgemeinen, deren *zehnte* die Hingabe der Seele ist, was die Liebe zu der Wahrheit und das Gelangen zur Majestät derselben betrifft.

Sie glauben, dass die Buddha's nach der Zahl der Ströme der Ganga (*sieben*) zu ihnen gekommen, ihnen die Wissenschaften verliehen haben und in verschiedenen Geschlechtern und Individuen erschienen seien, und dass sie wegen der Vortrefflichkeit ihrer Naturen nur in den Königsfamilien erschienen. Sie sagen: es ist keine Verschiedenheit unter ihnen in dem, was von ihnen mitgetheilt worden von der Ewigkeit der Welt, und ihre Aussage über die Vergeltung ist, wie wir angeführt haben. Das Erscheinen der Buddha's ist aber allein dem Lande der Inder eigenthümlich wegen der Masse von Eigenthümlichkeiten der Schöpfung und des Klima's daselbst und wegen der Menge der Leute, welche daselbst der Aus-

bildung und dem Studium obliegen; Buddha gleicht aber nach dem, wie sie ihn beschreiben, wenn sie Wahrheit dabei sprechen, nur al-Chidhr (Elias), welchen das Volk des Islâm annimmt.

II. Die Anhänger des *Denkens* und der *Einbildung*.

Sie sind die *Männer des Wissens* unter ihnen, welche des Himmelskreises und der Gestirne kundig sind und der Bestimmungen darüber, welche von ihnen herrühren. Die Methode der Inder weicht von der Methode der Astronomen unter den Griechen und Persern ab. Das liegt darin, dass sie die meisten Bestimmungen [448] durch die Konjunktionen der Fixsterne anstatt der Planeten gewinnen und die Bestimmungen von den Eigenthümlichkeiten der Sterne, nicht von ihrer Natur herleiten; sie halten den Saturn für das *grösste Glück* wegen der Höhe seines Standpunktes und der Grösse seines Körpers, und er sei der, welcher die allgemeinen Gaben des Glückes und die partiellen des Unglückes verleihe. In gleicher Weise haben die übrigen Sterne (besondere) Naturen und Eigenthümlichkeiten, die Griechen nehmen ihre Bestimmungen von den Naturen her, die Inder aber von den Eigenthümlichkeiten. So ist es auch mit ihrer medizinischen Wissenschaft, denn sie beachten die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Krankheiten, nicht ihre Natur, worin die Griechen von ihnen abweichen.

Diese *Anhänger des Denkens* halten die Sache des Denkens sehr hoch und sagen, es sei das Vermittelnde zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen, dass also die Formen von den sinnlichen Gegenständen ihm entsprechen und auch die wirklichen Wesen von den geistigen Dingen ihm entsprechen, so dass es den Vereinigungspunkt von dem doppelten Wissen der beiden Welten bildet; sie gaben sich also alle Mühe, um die Einbildung und das Denken durch ausreichende Selbstbeherrschung und lobenswerthe Anstrengungen von den sinnlichen Dingen abzuwenden, so dass, wenn das Denken von dieser Welt frei wird, ihm jene Welt offenbar werde,

und es zuweilen von den Geheimnissen der Zustände Nachricht ertheile, zuweilen über das Zurückhalten des Regens Macht erlange und zuweilen die Einbildung auf einen lebendigen Menschen herabrufe, so dass sie ihn augenblicklich tödtet. Und das ist nichts Ungewöhnliches, denn die Einbildung hat eine wunderbare Einwirkung bei der Bewegung der Körper und dem freien Schalten und Walten in den Seelen; ist nicht das Träumen im Schlafen ein freies sich Ergehen der Einbildung im Körper? Ist nicht das Treffen des (bösen) Blickes eine Wirksamkeit der Einbildung im Menschen? Fällt nicht der Mann, wenn er auf einer hohen Mauer einher schreitet, augenblicklich herab, und macht (doch) keine weiteren Schritte, als er auf ebener Erde macht? Wenn die Einbildung allein thätig ist, vollführt sie wunderbare Thaten; deshalb verschliessen die Inder Tage lang ihre Augen, damit das Denken und die Einbildung nicht mit sinnlichen Dingen beschäftigt seien, und sobald bei (dieser) Absonderung eine andere Einbildung sich damit verbindet, sind sie bei dem Handeln auf eigenthümliche Weise vergemeinschaftet, sobald sie in hohem Grade übereinstimmen. Deshalb ist es ihre Gewohnheit, wenn ihnen plötzlich etwas zustösst, vierzig rechtschaffene und unbescholtene Männer, welche von einerlei Ansicht über das Ereigniss sind, zu versammeln, damit ihnen die wichtige Angelegenheit, deren Ertragung sie niederbeugt, offenbar werde [449] und die harte Prüfung, deren Last auf ihnen ruht, von ihnen weggenommen werde. Zu ihnen gehören

Die Bakrantînîja (Bakrabantîja-Anhänger des Vágrabandha?).

d. h. die mit Eisen Gebundenen. Ihre Sitte ist, das Haupt und den Bart zu scheeren und den Körper bis auf die Schaamtheile zu entblössen, den Körper aber von der Mitte bis zur Brust (mit Eisen) zu binden, damit ihr Leib nicht von der Menge des Wissens, der Kraft der Einbildung und der Gewalt des Denkens aufplatze. Vielleicht aber haben sie im Eisen eine Eigenthümlichkeit gesehen, welche mit den Einbildungen korrespondirt.

Denn wie sollte sonst das Eisen das Aufplatzen des Leibes verhindern und wie wird die Menge des Wissens solches bewirken?

III. Die Anhänger der *Seelenwanderung* (at-Tanâsuch).

Wir haben die Lehren der Tanâsuchîja schon angeführt und es giebt keine Religionsgemeinschaft, in welcher nicht die *Seelenwanderung* ihren alten und festen Platz hätte, nur sind ihre Methoden, dieselbe zu beweisen, verschieden. Was die Tanâsuchîja der Inder anbetrifft, so ist ihre Ueberzeugung davon sehr stark, weil sie einen Vogel beobachtet haben, welcher zu einer bestimmten Zeit erscheint, sich auf einen Baum setzt, Eier legt und brütet, dann wenn seine Art mit ihren Jungen fertig ist, seinen Schnabel und seine Krallen aneinanderreibt, dass Feuer hervorblitzt, welches hellbrennt, und dass der Vogel verbrennt und Oel von ihm herabläuft und sich in der Wurzel des Baumes in einer Höhle sammelt, dass dann aber, wenn das Jahr herum und die Zeit seines Erscheinens daist, aus diesem Oel ein Vogel wie jener sich bilde und fliege und auf dem Baume sitze und so immerfort.

Sie sagen: es giebt Nichts gleich der Welt und ihren Bewohnern in den Kreisen und Ringen ausser auf diese Weise; sie sagen: sobald die Bewegungen der Himmelskreise kreisförmig sind und unzweifelhaft die Spitze des Zirkels da anlangt, wo der Anfang ist, und ein zweiter Kreis auf der ersten Linie herumläuft, so bringt er unzweifelhaft das hervor, was der erste Kreis hervorgebracht hat, da keine Verschiedenheit zwischen den beiden Kreisen besteht, um eine Verschiedenheit zwischen den beiden Wirkungen annehmen zu können; wenn also die Bewirkenden fortfahren, wie sie angefangen haben, und die Gestirne und Himmelskreise um das erste Centrum herumlaufen, und ihre Abstände und Konjunktionen und Aspekten und Beziehungen in keiner Weise verschieden sind, so sind nothwendigerweise auch

die von ihnen herrührenden Wirkungen in keiner Weise verschieden. Das ist die *Seelenwanderung* der Kreise und Ringe. Sie sind verschiedener Meinung, wieviel Jahre der grösste Kreis zähle. Die Mehrzahl von ihnen [450] nimmt an 30000 Jahre, Andere aber 360000 Jahre. Sie beachten bei diesen Kreisen nur den Lauf der Fixsterne, nicht der Planeten. Die Mehrzahl von den Indern ist der Ansicht, dass der Himmelskreis aus Wasser, Feuer und Wind zusammengesetzt sei, und dass die Sterne an ihm feuriger und luftiger Natur seien, und dass die höheren Existenzen ausser dem irdischen Grundstoffe allein der Nichtexistenz nicht unterliegen.

Zweites Kapitel.

Die Anhänger der *geistigen Wesen*.

Unter dem Volke der Inder giebt es eine Anzahl Solcher, welche *Mittelwesen geistiger Natur* annehmen, die ihnen von Gott in der Gestalt eines Menschen Botschaft bringen ohne eine (geoffenbarte) Schrift, dass er ihnen also Dinge befehle und Dinge verbiete, ihnen die Gesetze als Regeln aufstelle und ihnen die gesetzlichen Bestimmungen auseinandersetze, und sie seine Wahrhaftigkeit nur dadurch erkennen, dass er von der Gebrechlichkeit der Welt frei ist und sich des Essens, Trinkens, ehelichen Umganges u. A. enthält.

I. Die Bâsnawîja (Vaishnava-Anhänger Vishnu's?).

Sie glauben, dass ihr Gesandter ein Engel geistiger Natur sei, welcher vom Himmel in menschlicher Gestalt herabgekommen sei, um ihnen die Verehrung des *Feuers* zu gebieten, und dass sie demselben mit Spezereien, Wohlriechendem, Oelen und Opfern nahen sollten, und ihnen den Todschlag und das Schlachten mit Ausnahme dessen, was dem Feuer gebührt, zu verbieten; er gab ihnen die Regel, einen Strick umzuthun, um ihn von

ihrer rechten Schulter bis unter die linke zusammenzuknüpfen, und verbot ihnen die Lüge, das Weintrinken und dass sie Speisen von Anderen als ihren Religionsgenossen und von deren Opfern ässen, und erlaubte ihnen die Buhlerei, damit die Nachkommenschaft nicht aussterbe, und gebot ihnen ein Götzenbild nach seiner Gestalt anzufertigen, um ihm zu nahen, es anzubeten und es drei Mal an jedem Tage zu umkreisen mit Musikinstrumenten, Räucherung, Gesang und Tanz, und befahl ihnen, die Rinder zu ehren und sie anzubeten, wo sie sie sähen, und bei der Reue zu der Streichelung derselben ihre Zuflucht zu nehmen und befahl ihnen, über die Ströme der Ganga nicht überzusetzen.

II. Die Bâhuwadîja.

Sie glauben, dass ihr Gesandter ein Engel geistiger Natur und von menschlicher Gestalt sei, dessen Name Bâhuwadîh (paçupati-Siva?) und der zu ihnen gekommen sei, reitend auf einem Stiere, auf seinem Haupte eine Krone zusammengesetzt aus Schädelknochen der Gestorbenen, geschmückt mit einem Schmucke davon, in der einen Hand den Schädel eines Menschen und in der anderen einen Wurfspiess mit drei Zacken, [451] um ihnen die Anbetung des Schöpfers und zugleich die Anbetung seiner selbst zu gebieten, und dass sie ein Götzenbild nach seiner Gestalt anfertigen sollten, um es zu verehren, und dass sie nichts verabscheuen sollten und dass alle Dinge gleicher Art seien, da der Schöpfer alle geschaffen habe, und dass sie von den Menschenknochen Schmuck anfertigen sollten, um sich damit zu schmücken, und Kronen, um sie auf ihr Haupt zu setzen, und dass sie ihre Leiber und Köpfe mit Asche bestreichen sollten; und er verbot ihnen die Opfer und das Sammeln von Besitzthümer, und gebot ihnen die Entsagung von der Welt und dass sie Lebensunterhalt darin nur durch Almosen haben sollten.

III. Die Kâbalîja (Kâpâlika?).

Sie glaubten, dass ihr Gesandter ein Engel geistiger Natur war, welcher Schiba (Siva) hiess; er sei zu ihnen in menschlicher Gestalt gekommen, sei mit Asche bestrichen gewesen, auf seinem Haupte eine spitze Mütze von rother Wolle drei Spannen breit und umgeben mit Stücken von Menschenschädeln, überall mit einem Knochenschmucke geziert, gegürtet mit einem Gürtel davon, geschmückt damit durch Armspangen und geputzt damit durch Fussspangen, und nackt; er habe ihnen aber befohlen, sich mit seinem Schmucke zu schmücken und nach seiner Weise zu tragen und habe ihnen Gesetze und gesetzliche Bestimmungen als Regel aufgestellt.

IV. Die Bahâdûnîja.

Sie sagen: Bahâdûn war ein grosser Engel, welcher zu uns in der Gestalt eines grossen Menschen gekommen ist und zwei Brüder hatte, welche ihn tödteten und aus seiner Haut die Erde, aus seinen Knochen die Berge und aus seinem Blute das Meer machten. Man sagt, das sei ein Räthsel, denn sonst würde der Bestand der menschlichen Gestalt bis zu diesem Grade nicht ausgereicht haben. Der Gestalt nach war Bahâdûn reitend auf einem Reitthiere, viele Haare habend, welche er bald auf seinem Gesichte herabhängen liess, bald auf beiden Seiten seines Kopfes in gleicher Weise vertheilt hatte und in gleicher Weise auf den Seiten des Kopfes nach hinten und nach vorne herabhängen liess. Er gebot ihnen, dasselbe zu thun, und gab ihnen die Regel, keinen Wein zu trinken und, wenn sie ein Weib sehen, vor ihr zu fliehen, und zu einem Berge mit Namen Dschûrân zu wallfahrten, auf welchem ein grosser Tempel stand, in welchem das Bild Bahâdûn's war und welcher Thürhüter hatte, in deren Händen allein der Schlüssel war, so dass sie nur mit ihrer Erlaubniss hineingelangen konnten, und welche, wenn sie die Thüre geöffnet hatten, ihre Münder schlossen, damit nicht ihr Hauch zu dem Götzenbild gelangen sollte, und (befahl

ihnen) dass sie ihm die Opfer schlachten, ihm die Opfergaben darbringen und für ihn die Geschenke bringen sollten, und dass sie, wenn sie von ihrer Wallfahrt auf dem Rückwege seien, auf ihrem Wege keine bewohnte Gegend betreten, [452] das Verbotene nicht ansehen und Keinem Böses und Schädliches in Wort und That zufügen sollten.

Drittes Kapitel.

Die Verehrer der *Gestirne*.

Es wird von den Indern keine Lehre über die Verehrung der Gestirne überliefert, ausser bei zwei Sekten, welche sich den beiden Lichtern, der *Sonne* und dem *Monde*, zugewandt haben und deren Lehre hierin der Lehre der Szâbia bei ihrer Hinwendung zu den *himmlischen Behausungen* bis auf den Abzug der Gottesherrlichkeit für sie gleich ist.

I. Die Verehrer der *Sonne*.

Sie glauben, dass die *Sonne* Einer der Engel sei, mit Seele und Vernunft begabt, dass von ihr das Licht der Sterne und die Erleuchtung der Welt und die Hervorbringung der niederen Existenzen herrühre, und dass sie der Engel des Himmelskreises sei, welchem Verehrung, Anbetung, Räucherung und Anrufung gebühre. Sie heissen Dînakîtîja (dinakᶜrt, Tagmacher-Sonne?), d. i. *Verehrer der Sonne*. Es gehört zu ihrem Religionsgesetze, als Gott ein Götzenbild anzufertigen, in dessen Hand ein Edelstein von der Farbe des Feuers ist und der einen eigenen Tempel hat, welchen sie auf seinen Namen erbaut, dem sie Aecker und Städte geweiht haben, und der Thürhüter und Vorsteher hat, so dass sie in den Tempel kommen und drei Mal beten und dass die Kranken und Schwachen in ihn kommen, um für jenen zu fasten, zu beten, Anrufung zu üben und durch ihn geheilt werden.

II. Die Verehrer des *Mondes.*

Sie glauben, dass der Mond Einer von den Engeln sei, welchem Verehrung und Anbetung gebühre, dem die Leitung dieser niederen Welt und der partiellen Angelegenheiten in ihr angehöre, von welchem das Reifwerden der entstehenden Dinge und ihr Gelangen zu ihrer Ausbildung herrühre und durch dessen Zunehmen und Abnehmen die Zeitabschnitte und Stunden erkannt würden; er folge der Sonne und sei ihr Gefährte, habe sein Licht von ihr und durch das Hinblicken auf sie nehme er zu und nehme er ab; sie heissen al-Dschandrîkîja (tschandraka-der Mond), d. i. die *Verehrer des Mondes.* Zu ihrem Religionsgebrauche gehört es, ein Götzenbild in der Gestalt eines Kalbes anzufertigen, in dessen Hand ein Edelstein befindlich ist, und zu ihrem Glauben gehört es, dasselbe anzubeten und zu verehren, die Hälfte jedes Monats zu fasten und das Fasten nicht zu brechen, bis der Mond aufgeht, dann zu ihrem Götzenbilde mit Speise, Trank und Milch zu kommen, dann es anzubeten, auf den Mond hinzublicken, und ihre Bedürfnisse von ihm zu erbitten, wenn aber der neue Mond sich zeigt, auf die Dächer zu steigen, Räucherwerk anzuzünden, bei seinem Anblicke ihn anzurufen und anzubeten, dann von den Dächern zu Speise, Trank, Freude und Vergnügen herabzusteigen, [453] und nur mit freundlichen Gesichtern auf ihn hinzublicken; in der Hälfte des Monates aber, wenn sie mit Fasten fertig sind, beginnen sie Tanz, Spiel und Musik vor dem Götzenbilde und dem Monde.

Viertes Kapitel.

Die Verehrer der *Götzenbilder.*

Wisse, dass die Sekten, deren Lehren wir (eben) angegeben haben, am letzten Ende auf die Verehrung der Götzenbilder zurückkommen, da es für sie keine bestehende Methode giebt als vermittelst einer gegenwär-

tigen Persönlichkeit, worauf sie hinblicken und der sie sich hingeben. Deshalb haben die Anhänger der *geistigen Wesen* und der *Gestirne* Götzenbilder angefertigt, von welchen sie glauben, dass sie die Gestalt jener haben, und mit einem Worte das ganze Verhältniss der Götzenbilder, wo es auch bestimmt wird, basirt auf einem verborgenen Gegenstande der Verehrung, so dass das angefertigte Götzenbild seine Form, Gestalt und Figur hat, sein Stellvertreter ist und seinen Platz einnimmt, denn anderen Falls wissen wir doch bestimmt, dass ein einigermassen Vernünftiger nicht mit seiner Hand ein Stück Holz zu einer Figur meisseln und dann annehmen wird, dass dasselbe sein Gott und sein Schöpfer und der Schöpfer des Alls sei, da seine Existenz später als die Existenz seines Verfertigers ist und seine Gestalt durch die Meisselkunst hervorgebracht ist; nachdem vielmehr die Leute sich der Hingebung zu ihnen überliefert und ihre Bedürfnisse mit ihnen verknüpft haben ohne Genehmigung, Bestätigung, Beweis und Herrschaft von Seiten Gottes, so ist dieses ihr Sichüberliefern Verehrung und ihre Forderung der Bedürfnisse von ihnen ein Annehmen der Göttlichkeit; deshalb sagen sie: „wir beten sie nicht an, sondern damit sie uns Gott näher bringen" (Sur. 39, 4). Wenn sie sich auf ihre Gestalten bei dem Glauben der Gottesherrlichkeit und der Göttlichkeit beschränkten, würden sie nicht von ihnen zu dem Herrn der Herren weitergehen.

I. Die Mahâkâlîja.

Sie haben ein Götzenbild, welches Mahâkâla (Siva als zerstörende Gottheit) heisst, mit vier Händen und vielen Haupthaaren, die es herabhängen lässt; in der einen Hand hat es eine grosse Schlange mit aufgesperrtem Rachen, in der anderen einen Stab, in der dritten ein Menschenhaupt und mit der letzten Hand stösst es jene zurück, in seinen beiden Ohren sind Schlangen gleich zwei Ohrringen, und auf seinem Leibe zwei grosse Schlangen, welche sich über ihm zusammenge-

wickelt haben, auf seinem Haupte eine Krone von Schädelknochen und an ihm noch ebendavon ein Schmuck.

Sie glauben, dass er ein Bösartiger sei, welcher Verehrung wegen der Grösse seiner Macht verdiene und sie auch verdiene, weil in ihm lobenswerthe, löbliche und tadelnswerthe Eigenschaften vorhanden sind, nemlich Geben und Zurückhalten, Gutesthun und Bösesthun, und dass er ihnen bei ihren Bedürfnissen [454] Unterstützung gewähre. Er hat grosse Tempel im Lande der Inder, wohin die Leute seiner Religionsparthei täglich drei Mal kommen, um ihn anzubeten und herumzutragen. Sie haben einen Ort, der Udschain heisst, worin ein grosses Götzenbild von der Gestalt dieses Götzen sich befindet, wohin sie von allen Seiten strömen, um ihn daselbst anzubeten und die Bedürfnisse der Welt zu erbitten, so dass Jemand z. B. bittend zu ihm sagt: gieb mir jene zur Frau; und: gieb mir dies und das; es giebt auch welche, die zu ihm gehen, Tag und Nacht bei ihm bleiben, ohne etwas zu geniessen, um ihn anzuflehen und um das, was sie bedürfen, zu bitten, bis es vielleicht eintrifft.

II. Die Barkashîkîja *).

Zu ihren Religionsgebräuchen gehört es, sich ein Götzenbild anzufertigen, um es zu verehren und ihm Gaben darzubringen. Was den Ort ihrer Verehrung desselben anbetrifft, so sehen sie nach den höchsten und dichtesten Bäumen, wie sie auf den Gebirgen vorkommen, suchen sich den schönsten und vollsten davon aus und machen diesen Platz zum Orte ihrer Anbetung. Dann nehmen sie jenes Götzenbild und gehen zu einem jener grossen Bäume und suchen darin eine Stelle aus, um es darauf hinzusetzen und ihre Anbetung und Umkreisung findet dann um jenen Baum statt.

---

*) Der Ausdruck hängt deutlich mit v'rksha (arbor) zusammen.

III. Die Dahkînîja *).

Zu ihren Religionsgebräuchen gehört es, ein Götzenbild nach der Gestalt eines *Weibes* (der Gemahlin des Siva) anzufertigen, auf seinem Haupte eine Krone und mit vielen Händen. Sie haben ein Fest an einem Tage des Jahres um die Zeit der Tag- und Nachtgleiche, wenn die Sonne in das Zeichen *der Waage* tritt. Sie richten an diesem Tage ein grosses Zelt vor jenem Götzenbilde auf und bringen ihm Opfer von Schafen und anderen Thieren, aber sie schlachten sie nicht, sondern zerhauen ihre Nacken vor ihm mit den Schwertern und tödten, wen sie von den Menschen begegnen, als Opfer durch hinterlistigen Ueberfall, bis ihr Fest geendigt ist. Wegen dieses hinterlistigen Ueberfallens stehen sie bei dem ganzen Volke der Inder in schlechtem Rufe.

IV. Die Dschalahakîja.

Sie sind die Anbeter des *Wassers* (dshala) und glauben, dass das Wasser ein Engel sei und es mit ihm (andere) Engel gebe, dass es der Grund aller Dinge sei und durch dasselbe das Entstehen jedes Dinges geschehe, Hervorsprossen, Wachsen, Bestehen, Reinigung und Fruchtbarkeit; und was es in der Welt von Handlung gebe, bedürfe des Wassers. Wenn aber Jemand seine Anbetung beabsichtigt, zieht er sich aus, bedeckt die Schaamtheile, geht in das Wasser, [455] bis er in seine Mitte kommt, und bleibt eine Stunde oder zwei oder mehr darin und nimmt wohlriechende Kräuter, soviel er kann, um sie in kleine Stückchen zu zerschneiden, welche er Eines nach dem Anderen hineinwirft, während er betet und anruft, und wenn er weggehen will, bewegt er das Wasser mit seiner Hand, nimmt davon, tröpfelt es im Herausgehen auf seinen Kopf, sein Gesicht und seinen übrigen Körper, betet dann und geht fort.

---

*) Entstanden aus dem sanskrit. dakshina (dexter), welchen Namen die eine Klasse der Verehrer dieser Göttin hat, die anderen heissen die *Linken*.

V. Die Akniwâtrîja *).

Sie sind die Anbeter des *Feuers* und glauben, dass das Feuer das grösste Element sei in Betreff des Körpers, das weiteste in Betreff des Raumeinnehmens, das höchste in Betreff des Ortes, das edelste in Betreff der Substanz, das lichteste in Betreff der Helligkeit und des Glanzes, das feinste in Betreff des Körpers und der inneren Beschaffenheit, dass das Bedürfniss desselben vielfacher sei als das Bedürfniss der übrigen Natursubstanzen, dass kein Licht in der Welt sei als nur durch jenes, kein Leben, kein Wachsen und keine Verbindung als durch die Vermischung mit ihm. Ihre Verehrung desselben besteht darin, dass sie ein viereckiges Loch in die Erde graben und das Feuer darin brennen haben, dann aber jegliche wohlschmeckende Speise, jeglichen angenehmen Trank, jegliches köstliche Kleid, jegliche wohlriechende Spezerei und jeglichen kostbaren Stein hineinwerfen, um demselben näher zu kommen und sich durch dasselbe zu segnen, sie verbieten aber, dass die (lebendigen) Seelen hineinkommen und die Leiber darin verbrannt werden, im Unterschiede von einer anderen Klasse indischer Büsser.

Dieser Lehre sind die meisten Könige der Inder zugethan und ihre Grossen verehren das Feuer seiner Substanz wegen in der weitgehendsten Weise und ziehen es allen anderen Substanzen vor.

Zu ihnen gehören auch *Büsser* und *Beter*, welche fastend um das Feuer herumsitzen mit zurückgehaltenem Athem, damit von ihrem Hauche kein Athemzug, der aus unreiner Brust kommt, zu ihm gelange. Ihre Regel ist, die guten Eigenschaften zu erwecken und das Gegentheil davon zu verbieten, nemlich die Lüge, den Neid, den Hass, die Streitsucht, die Ungerechtigkeit, die Begierde und die Unverschämtheit; und wenn der Mensch

---

*) Die Form ist wohl aus Agnihôtra (das heilige Feuer, welches dem Agni zu Ehren brennt) gebildet.

sich davon frei mache, komme er dem Feuer nahe und eröffne sich einen Zugang zu ihm.

Fünftes Kapitel.

Die *Philosophen* der Inder.

Pythagoras, der griechische Weise, hatte einen Schüler mit Namen Kalânus, welcher, nachdem er von ihm die Weisheit gelernt hatte und sein Schüler gewesen war, nach einer von den Städten Indiens ging und daselbst die Ansicht des Pythagoras verbreitete. Und es war Braĥmanan ein Mann von vortrefflichen Geistesanlagen, grossem Scharfsinn, folgerichtigem Denken und bestrebt nach [456] der Erkenntniss der höheren Welten; er lernte von Kalânus, dem Weisen, Weisheit und eignete sich von ihm sein Wissen und seine Kunst an, und nachdem Kalânus gestorben *war*, *wurde* Braĥmanan das Haupt aller Inder. Er trieb aber die Leute dazu an, ihre Körper zu vervollkommnen und ihre Seelen auszubilden, und er sagte: welcher Mann seine Seele ausbildet, sich beeilt, diese unreine Welt zu verlassen, und seinen Leib von den Befleckungen derselben reinigt, dem wird Alles offenbar, er sieht in alles Verborgene, gewinnt Macht über alle Schwierigkeit und geniesst Vergnügen, Freude, Wonne und Liebesgefühl, ohne Ueberdruss und Ermattung zu empfinden und ohne dass ihn Ermüdung und Erschlaffung erfasst. Nachdem er ihnen nun den Weg offenbart und ihnen die hinreichenden Beweisführungen gegeben hatte, wurden sie von gewaltigem Eifer entbrannt; und er sagte auch *noch*: das Aufgeben der Vergnügungen dieser Welt ist das, was euch jene Welt verschafft, so dass ihr damit vereint und in ihre Reihe aufgenommen und die Wonne und Annehmlichkeit derselben ewig geniessen werdet. Es nahmen also die Inder diese Meinung an und sie wurden fest in ihren Herzen; dann wurde Braĥmanan ihnen durch den Tod entrissen, es hatte aber die Lehre in ihrer

Vernunft bereits Gestalt angenommen wegen des Eifers und der Eile, jener Welt theilhaftig zu werden. Sie werden in *zwei Partheien* eingetheilt.

Die *erste Parthei* sagte: die (geschlechtliche) Fortpflanzung in dieser Welt ist die Sünde, welcher keine offenbarere Sünde an die Seite zu stellen ist, da sie das Erzeugniss des fleischlichen Vergnügens und die Frucht des aus der Begierde stammenden Saamentropfens ist, sie ist demnach verboten; und dasjenige von leckerer Speise und hellem Trank, was dahin führt, und Alles, was die Begierde und die fleischliche Lust weckt und die thierischen Seelentriebe anregt, ist auch verboten. Sie beschränkten sich also auf das Wenige von Nahrung, was hinlänglich war, ihre Leiber zu erhalten. Einige von ihnen wollten auch dieses Wenige nicht, um desto schneller die höhere Welt zu erreichen. Andere stürzten, wenn sie ihr Leben einmal befleckt sahen, sich selbst in das *Feuer*, als Reinigung für ihre Seele, Abwaschung ihres Körpers und Befreiung ihres Geistes. Andere brachten die Vergnügungen der Welt, Speise, Trank und Kleidung zusammen, um sie vor ihrem Auge aufzustellen, damit der Blick sie sehe und ihre thierische Seele zu ihnen hinstrebe und sie begehre und Lust nach ihnen empfinde, um dann aber ihre Seele durch die Kraft der vernünftigen Seele davon zurückzuhalten, bis der Leib kraftlos und die Seele schwach wurde und dahinschied, wegen der Schwäche des Bandes, womit sie an jenen geknüpft ist.

Die *zweite Parthei* [457] *hatte* die Ansicht, dass Fortpflanzung, Essen, Trinken und die übrigen Genüsse in dem Maasse, welches den rechten Weg innehält, erlaubt seien, und (nur) Einige von ihnen überschritten diesen Weg und verlangten mehr.

Es gab Leute von beiden Partheien, welche der Lehre des Pythagoras in den Weisheitssprüchen und dem Wissen folgten, dass sie vervollkommnet wurden, bis sie das Gute und Böse in den Seelen ihrer Gefährten deutlich erkannten und Mittheilung davon machten und

dadurch den Eifer nach der Ausbildung des Denkens und der Gewalt der schwachen Seelen über das Böse und der Erlangung dessen, was ihre Genossen erlangt hatten, vermehrten. Ihre Lehre über den Schöpfer war, dass er reines Licht sei, nur dass er einen Körper angezogen habe, welcher verborgen sei, damit ihn nur derjenige erblicke, welcher des Sehens würdig sei und dasselbe verdient habe, gleich demjenigen, welcher in dieser Welt die Haut eines Thieres umgethan habe, so dass, wenn er ihn angezogen habe, ihn derjenige sehe, dessen Blick auf ihn falle, wenn er ihn aber nicht angezogen habe, keiner ihn zu sehen vermögend sei. Sie glaubten, dass sie Gefangene in dieser Welt seien und dass derjenige, welcher die sinnliche Seele bekämpfe, bis er sie von ihren Lüsten abgehalten habe, derjenige sei, welcher von Vergehen der niederen Welt gerettet werde, wer sie aber nicht abhalte, ein Gefangener in ihrer Hand bleibe, und dass der, welcher dieses Alles bekämpfen wolle, die Bekämpfung davon nur durch Entfernung des Stolzes und der Selbstüberschätzung, Ablegung der Lust und Begierde, und Entfernung von dem, was darauf hinweist und dazu führt, möglich mache.

Nachdem Alexander in diese Gegenden gekommen war und sie erobern wollte, wurde ihm die Eroberung einer Stadt der einen Parthei, welche die Ausübung der Genüsse in dieser Welt nach Maassgabe solchen Strebens, welches nicht zur Vernichtung des Leibes führt, für erlaubt hielt, schwer; aber er gab nicht nach, bis er sie erobert hatte, und tödtete eine Anzahl weiser Männer von ihnen; sie pflegten die Leichname ihrer Getödteten hinzuwerfen, wie wenn es todte Körper der weissen reinen Fische seien, welche in dem frischen Wasser sind; nachdem sie aber dies gesehen hatten, bereuten sie ihr Thun und unterliessen es bei den Uebrigen. Die zweite Parthei aber, welche die Ansicht hatte, es sei nichts Gutes im Weibernehmen, im Nachkommenschafterstreben und in allen fleischlichen Begierden, schrieben an Alexander einen Brief, worin

sie ihn wegen der Liebe zur Weisheit und seiner Erwerbung [458] des Wissens und der Achtung der Männer der Theorie und Vernunft, lobten und einen Weisen von ihm erbaten, um mit ihm zu disputiren; er schickte ihnen einen Weisen und sie besiegten ihn in der Spekulation und übertrafen ihn in der Praxis, so dass Alexander sich von ihnen abwandte und ihnen kostbare Geschenke und herrliche Gaben brachte. Da sagten sie: wenn die Weisheit dieses an den Königen dieser Welt bewirkt, wie wird es nicht sein, wenn wir sie uns angeeignet haben, wie es nöthig ist, und völlig mit ihr in Verbindung getreten sind? Ihre Disputationen sind in den Schriften des Aristoteles erwähnt.

Zu ihren Religionsgebräuchen gehört, wenn sie die *Sonne* haben aufgehen sehen, sie anzubeten und zu sprechen: wie bist du schön an Licht, wie herrlich, wie leuchtend? Die Augen vermögen es nicht, den Genuss deines Anblickes zu ertragen. Wenn du das erste Licht bist, über welchem es kein Licht giebt, so sei dir Preis und Anbetung, und wir wollen dich suchen und zu dir eilen, um den Wohnplatz in deiner Nähe zu erreichen und auf deine höchste Schöpfung hinzuschauen; wenn es aber ein anderes Licht giebt, welches über dir ist und höher als du, durch welches du verursacht bist, so gebührt diese Anbetung und dieser Preis ihm; aber wir eilen nur und geben alle Genüsse dieser Welt auf, um dir gleich zu werden und deine Welt zu erreichen und mit deinen Wohnplätzen in Verbindung zu kommen; wenn das Verursachte von dieser Herrlichkeit und dieser Majestät ist, wie wird die Herrlichkeit, Majestät, Preiswürdigkeit und Vollkommenheit der Ursache sein? Das Rechte für jeden Strebenden besteht darin, dass er alle Genüsse fliehe, die Nachbarschaft in seiner Nähe zu erreichen suche und in die Gemeinschaft seiner Genossen und Gefährten eingehe.

Das ist es, was ich von den Meinungen der Bewohner der Welt aufgefunden habe, und ich habe es so überliefert, wie ich es gefunden habe. Wer darin auf einen Mangel in der Ueberlieferung stösst und ihn verbessert, dessen Lage verbessere Gott und mache richtig seine Worte und Thaten. Lob sei Gott, dem Herrn der Welten, und das Wohlgefallen Gottes über Muhammad und seine ganze Familie.

Anmerkungen und Berichtigungen.

S. 3. Z. 25. Unter الفلاسفة الدهرية, was ich durch fatalistische Philosophen übersetzt habe, sind richtiger die Materialisten zu verstehen; vgl. Thl. 2. S. 1.

S. 4 ff. Die Eintheilung und Anordnung der Sekten, worüber asch-Schahrastâni in der zweiten Vorrede handelt, ist von allen Autoren, welche über die Sekten geschrieben haben, auf verschiedene Weise bestimmt worden; vgl. u. A. v. Hammer-Purgstall in den Wiener Jahrbüchern 1843 Heft 1, S. 5 ff. Der Grund dieser Differenz liegt einerseits in dem verschiedenen Principe, welches man bei der Eintheilung zu Grunde legte, andererseits aber auch in der schwankenden und unklaren Stellung, in welche eine Anzahl Sekten dadurch gerieth, dass sie in einigen Streitfragen mit anderen Sekten zusammenstimmten, während sie über andere Punkte eine eigenthümliche und abweichende Ansicht aufstellten. Je nachdem nun ein Autor mehr Gewicht auf die Uebereinstimmung legte und dieselben mit anderen Sekten zusammenfasste, oder mehr die abweichenden Meinungen berücksichtigte und eine eigene Sekte daraus machte, entstand eine verschiedene Eintheilung und Zählung, welche dann aber, so gut es gehen wollte, mit der auf dem angeblichen Ausspruche Muḥammad's beruhenden Annahme von 72 häretischen und der *einen* seligwerdenden Sekte in Einklang zu bringen war; vgl. über die Sektenzahl 73 Steinschneider's Abhandlung in der Zeitschrift der D. M. Gesellschaft, 4. Bd. S. 145 ff. Asch-Schahrastâni zählt die 73 Sekten nicht besonders auf, die Zahl kommt indessen heraus, wenn man die von ihm angeführten Sekten in der Weise zusammenzählt, dass die Sektennamen, welche in Unterabtheilungen zerfallen, nicht mitgerechnet werden. Ueber drei Hauptklassen so wie deren Unterabtheilungen im Allgemeinen sind Alle einig, nemlich die Muʿtazila oder Kadarîja, die Schîʿa oder Rawâfidh und die Chawâridsch; die Abweichungen beziehen sich besonders auf die Murdschia, welche asch-Schahrastâni mit den Chawâridsch zusammennimmt, und die einzelnen Sekten, welche derselbe unter die Dschabarîja und

Szifâtîja einordnet. Andere machen Hauptklassen daraus und so kommt es, dass Abu-'l-Faradsch *sechs* Klassen aufzählt, indem er die Murdschia, die Szifâtîja und die Dschabarîja auf gleiche Linie mit den obigen drei stellt. Ebensoviel hat nach von Hammer a. a. O. Ismâîl 'Hakki, nur dass er unbegreiflicher Weise anstatt der Szifâtîja gradè deren Gegentheil die Muáttila (Leermacher Gottes in Betreff der Eigenschaften) darunter zählt*). Abu 'Abdallah Mu'hammad Ibn A'hmad a. a. O. unterscheidet *sieben* Klassen, indem er obigen drei Hauptsekten die Dschabarîja, die Murdschia, die Muschabbiha und die Anhänger der Sunna an die Seite stellt. In den Mawâkif p. ۳۳۰ werden *acht* Hauptsekten angenommen, indem zu den sieben ebengenannten noch die Nadschdschârîja hinzukommen. Al-Makrîzi hat nach v. Hammer *elf* Hauptsekten, indem er den acht Vorhergehenden noch die Dschahmîja und die Harurîja (die ersten Mu'hakkima, vgl. asch-Sch. Th. 1 S. 129) beigiebt und neben den Mútazila eine besondere Sekte der Kadarîja hat. Dasselbe thut von Hammer in seiner eigenen Eintheilung der Sekten, welche sich der von al-Makrîzi ganz anschliesst, nur dass er noch eine *zwölfte* Klasse der Ahlu-'l-Hawâ (der ungläubigen Sekten) dazu zählt. Eine ganz eigenthümliche Anordnung, deren Grund jedoch nicht einzusehen ist, findet sich in einem Werke *über die Sekten*, dessen Verfasser der Schaich, der Imâm Abu-'l-Mutzaffar Tâhir Ibn Mu'hammad al-Isfarâini ist und wovon sich eine Abschrift unter den arabischen Manuskripten der Berliner Bibliothek befindet. Hr. Prof. Rödiger hat die Güte gehabt, mir seine Auszüge daraus zur Benutzung zu überlassen; vgl. über Tâhir 'Hadschi Chalfa ed. Flüg. tom. II, p. 183, woraus hervorgeht, dass derselbe 471 d. H. gestorben ist, also ein unmittelbarer Vorgänger asch-Schahrastâni's ist, welcher 479 geboren wurde. Tâhir lässt auf die drei Hauptsekten der Rawâfidh, Chawâridsch und der Kadarîja, welche letztere er wie asch-Schahr. mit den Mútazila als identisch betrachtet, folgende Sekten gesondert folgen: die Murdschia, die Nadschdschârîja, die *Dhirârîja*, die Bakrîja, die Dschahmîja, die Karrâmîja, die Muschabbiha, solche Sekten, welche aus dem Islam entstanden sind, aber nicht zu den Muslimûn gerechnet werden (meist Sekten, welche Andere den Ghâlija unter den Schiá beizählen), vorislamische Sekten (Verehrer Nimrod's, Pharao's, der Sonne, Juden, Christen, Sabäer u. a. m.), endlich die Anhänger der Sunna. Asch-Schahrastâni sucht seine Eintheilung in vier Hauptsekten

*) Muáttila müsste denn in einem anderen Sinne genommen sein, vergl. Thl. 2. p. ۴۳۲ Z. 5; Schmölders, Essai etc. p. 122.

(S. 7) auf ein Princip zu basiren, indem er die überhaupt streitigen Punkte auf vier Fundamentalartikel zurückführt und davon bei der Eintheilung ausgeht, ohne jedoch deutlich anzugeben, weshalb er blos vier Hauptsekten zählt; die spätere Ausführung zeigt aber, dass er Recht daran gethan hat, eine Hauptklasse der Szifâtîja anzunehmen, worunter er Sekten zusammenfasst, welche Andere getrennt behandeln. Auffallend ist nur dabei, dass er die Dschabarija an diesem Orte nicht berücksichtigt, da er sie doch später mit den Mu̓tazila und den Szifâtîja auf gleiche Linie stellt. Er scheint sie hier ohne Weiteres Jenen beigezählt zu haben, wie er es bestimmt mit den Murdschia in Betreff der Chawâridsch gethan hat, was aus dem S. 128 Gesagten hervorgeht. Dass er im Werke selbst nun nicht vier Kapitel macht, sondern die Mu̓tazila, die Dschabarîja und die Szifâtîja in ein Kapitel verweist, lässt sich leicht daraus erklären, dass in der That diese drei Sekten in viel näherem, wenngleich polemischem Verhältnisse stehen, als etwa die Mu̓tazila gegenüber den Schîá oder den Chawâridsch. Insofern mit der Eintheilung der Sekten die technische Anordnung des ganzen Werkes im Zusammenhange steht, ist wohl hier der Ort, die in der Uebersetzung Bd. I. S. 30 ausgelassene fünfte Vorrede anzuknüpfen. Dieselbe lautet in wörtlicher Uebersetzung folgendermassen:

„Die fünfte Vorrede,

welche den Grund angiebt, der die Anordnung dieses Buches nach der Methode der Rechnung nothwendig machte, und worin eine Hinweisung auf die Regeln der Rechnung enthalten ist.

Da der Aufbau der Rechnung auf dem Zählen und Zusammenfassen beruht, mein Zweck aber bei der Ausarbeitung dieses Buches dahin geht, die Lehrmeinungen zu zählen und zugleich kurz zusammenzufassen, so habe ich in Betreff der Anordnung den Weg des vollständigen Eingehens (in die Sache) erwählt und mein Vorhaben, was Eintheilung und Kapitelabtheilung betrifft, nach den Regeln jener eingerichtet, sowie den Entschluss gefasst, die Beschaffenheit der Methoden dieser Wissenschaft und die Quantität ihrer Theile auseinanderzusetzen, damit man nicht von mir glaube, dass ich, weil ein Rechtsgelehrter und Mutakallim, ein Fremdling der Spekulation in ihren Pfaden und in ihren Spuren, ein Barbar des Schreibrohrs in ihren Wegen und in ihren Stegen sei. Ich wählte also von der Methode der Rechnung das Sicherste und Schönste derselben und setzte [21] von den Argumenten der Beweisführung das Evidenteste und Haltbarste dazu und ordnete es der Wissenschaft der Zahl gemäss an, und der erste Schreiber (dieses Buches) hat gleichsam dorther sich Hilfe geholt. Ich behaupte nun, dass die Stufen der Rechnung von Eins beginnen und bis Sieben fortgehen, diese aber durchaus nicht überschreiten.

Die *erste* Stufe ist das *Anfangsstück der Rechnung* (صدر الحساب) und das ist das *erste Hingestellte* (das erste Objekt), worauf die erste Theilung kommt; es ist ein Einzelnes, welches keinen Gefährten hat, nach *einer* Beziehung, aber eine Summe, welche die Theilung und die Scheidung in sich aufnimmt, nach einer anderen Beziehung. Insofern es nun ein Einzelnes ist, erfordert es keine Schwester, die ihm in der Gestalt und in der Ausdehnung gleich wäre, insofern es aber eine Summe ist, nimmt es die Theilung und Scheidung in sich auf, so dass es in *zwei* Theile getheilt wird; die Gestalt der Ausdehnung aber muss so sein, dass es von einer Seite bis zur anderen Seite geht und darunter als Ausfüllung die summarischen Zusammenfassungen der Theilungen und die allgemeinen Angaben der Anordnung, der Begründung, der Ueberlieferung und der Uebertragung, und das Allgemeine der Beziehungen des zu einer Summe Zusammengefassten und die Mittheilungen über die Aufeinanderfolge geschrieben werden, indem das (erste) Hingestellte nach der linken Seite hin die Quantitäten der Endpunkte des summarisch Zusammengefassten überragt.

Die *zweite* Stufe ist das *Hievon der Wurzel* (منها الأصل) und ihr Zeichen ist bestimmt; es ist die erste Eintheilung, welche auf das erste summarisch Zusammengefasste kommt, *nemlich* ein Paar, kein Einzelnes, es ist aber nöthig, sie auf zwei Theile zu beschränken, welche einen dritten nicht zulassen; die Form der Ausdehnung muss um ein Geringes kürzer sein als das Anfangsstück, da der Theil kleiner als das Ganze ist; und es wird darunter als Ausfüllung dasjenige geschrieben, was ihr von der Bestimmung der Art und Weise, der Eintheilung nach Arten und der (weiteren) Scheidung eigenthümlich ist. Sie hat eine Schwester, welche ihr in der Ausdehnung gleich ist, wenn es auch nicht nothwendig ist, dass sie ihr im Maasse gleich ist.

Die *dritte* Stufe ist das *Davon der Wurzel* (من ذلك الأصل) und ihr Zeichen ist gleichfalls bestimmt; es ist die zweite Theilung, welche auf das erste und das zweite Hingestellte kommt, und dieselbe darf nicht weniger als zwei Theile und nicht mehr als vier Theile geben. Wer von den Männern des Faches (darin) weiter gegangen ist, hat sich geirrt und kennt die Grundlage der Rechnung nicht, wovon wir den Grund angeben werden. Die Form seiner Ausdehnung ist um ein Geringes kürzer als die Ausdehnung des *Hievon der Wurzel* und es wird in gleicher Weise darunter dasjenige, was ihr zukommt, als Ausfüllung und mit Herüberragung geschrieben.

Die *vierte* Stufe ist *das verkümmerte Hievon* (منها المطموس) und ihr Zeichen ist so ا; es kann die Vier überschreiten, der be-

ste Weg aber ist, bei dem Geringsten stehen zu bleiben [21]; ihre Ausdehnung ist kürzer als das, was vorhergegangen ist.

Die *fünfte* Stufe ist *das kleine Davon* (من ذلك الصغير) und ihr Zeichen ist so صغر; es kann gehen, soweit die Theilung und Kapitelabtheilung reicht, und die Ausdehnung ist kürzer als das, was vorhergegangen ist.

Die *sechste* Stufe ist *das gekrümmte Hievon* (منها المعوج) und ihr Zeichen ist so ج; es kann auch soweit gehen, als die Scheidung reicht.

Die *siebente* Stufe ist *das verknüpfte Davon* (من ذلك المعقد) und ihr Zeichen ist so عل; es wird aber von einer Seite bis zur anderen ausgedehnt, nicht deswegen, weil es eine Schwester des Anfangsstückes der Rechnung ist, sondern insofern es das Ende ist, welches dem Anfange gleicht.

Dies ist die Beschaffenheit der Form der Rechnung, was die Zeichnung betrifft, und die Quantität ihrer Kapitel in allgemeiner Angabe. Ein jeder Theil aber von den Kapiteln hat eine Schwester, welche ihm gegenübersteht, und eine Gefährtin, welche ihm in der Ausdehnung gleichkommt, was niemals übersehen werden darf; und die Rechnung ist eine Chronik (Genealogie) und eine Bestimmung der Art und Weise.

Nun wollen wir aber die Quantität dieser Form angeben, und dass die Theile auf Sieben beschränkt sind, und warum das erste Anfangsstück ein Einzelnes, ohne Gefährtin in der Form ist, und warum das Hievon der Wurzel auf zwei Theile beschränkt ist, welche keinen dritten zulassen, und warum das Davon der Wurzel auf vier beschränkt ist und weshalb die übrigen Theile keiner Beschränkung unterliegen. Ich bemerke, dass die Gelehrten, welche die Wissenschaft der Zahl und der Rechnung behandelt haben, über die *Eins* verschiedener Ansicht sind, ob dieselbe nemlich unter die Zahl gehört oder ob sie das Princip der Zahl ist und nicht unter die Zahl gehört. Diese verschiedene Ansicht geht nur aus der mehrfachen Bedeutung, welche der Ausdruck Eins hat, hervor. Man sagt nemlich ganz allgemein Eins und versteht darunter das, woraus die Zahl zusammengesetzt ist, denn die Zwei hat keine andere Bedeutung als Eins einmal verdoppelt, in gleicher Weise ist es mit der Drei und der Vier; man gebraucht ferner den Ausdruck (Eins) und versteht darunter das, woraus die Zahl entsteht, nemlich es als die Ursache derselben, welche nicht zur Zahl gehört, d. h. woraus die Zahl nicht zusammengesetzt wird. Es inhärirt aber auch die Einheit allen Zahlen, nicht insofern die Zahl daraus zusammengesetzt ist, sondern alles Existirende ist in seinem Genus, seiner Art oder seiner Person Eins; man sagt ein Mensch und ein

Individuum, und bei der Zahl ist es ebenso, denn die Drei ist darin, dass sie drei ist, Eine. Die Einheit in der ersten Bedeutung also gehört unter die Zahl, in der zweiten Bedeutung ist sie Ursache der Zahl, und in der dritten Bedeutung inhärirt sie der Zahl; unter den drei Fällen ist aber keiner, dessen Bedeutung [33] auf den Schöpfer anzuwenden wäre, er ist nemlich Einer, nicht wie die Einer nemlich diese Einheiten und woven die Mehrheit existirt, und für ihn ist das Getheiltwerden in irgend einer Weise der Theilung unmöglich.

Die Mehrzahl der Arithmetiker hat die Ansicht, dass die Eins nicht unter die Zahl gehört, dass der erste Ausgangspunkt der Zahl vielmehr die *Zwei* sei und dass sie (die Zahl) in *Paar* (Gerades) und *Einzelnes* (Ungerades) zerfalle, so dass das erste *Ungerade Drei* und das erste *Gerade Vier* sei, und was über die Vier hinausgehe, das sei durch Vervielfachung entstanden, z. B. die *Fünf* sei aus Zahl (2) und Ungeradem (3) zusammengesetzt und werde die *herumkreisende* Zahl genannt; und die *Sechs* sei aus zwei Ungeraden (3 + 3) zusammengesetzt und werde die *vollkommene* Zahl genannt; und die *Sieben* sei aus Ungeradem (3) und Geradem (4) zusammengesetzt und werde die *vollendete* Zahl genannt; und die *Acht* sei aus zwei Geraden (4 + 4) zusammengesetzt, bilde aber einen neuen Anfang, was von unserem Zwecke *hier fern liegt. Das Anfangsstück* der Rechnung nun steht der Eins gegenüber, welche die Ursache der Zahl ist und nicht unter sie gehört, und deswegen ist es ein Einzelnes, welches keine Schwester hat. Weil dann der Ausgangspunkt der Zahl von Zwei ist, ist *das eigentliche Hievon* auf zwei Theile beschränkt, und weil die Zahl in Ungerades und Gerades zerfällt, so ist *das Davon der Wurzel* auf Vier beschränkt, denn das erste Ungerade ist Drei und das erste Gerade ist Vier, und sie ist der Endpunkt; was über sie hinausgeht, ist aus jenen zusammengesetzt. Es sind also die allgemeinen, universellen Elemente bei der Zahl Eins, Zwei, Drei und Vier und diese ist die Vollendung und was noch dazu kommt, ist Alles zusammengesetzt und schrankenlos. Deswegen sind die folgenden Kapitel auf keine bestimmte Zahl beschränkt, sondern gehen so weit als die Rechnung reicht. Die Zusammensetzung der Zahl ferner gemäss dem Gezählten und die Anordnung des Einfachen gemäss dem Zusammengesetzten, gehört einer anderen Wissenschaft an und wir werden dieselbe bei unserer Angabe der Lehrsysteme der alten Philosophen erwähnen."

Der Inhalt dieser fünften Vorrede ist, wie bereits früher bemerkt ist, Nichts weiter als eine Künstelei, wodurch asch-Schahrastâni seinen eigenen Worten gemäss einmal beweisen wollte, dass er in der Arithmetik nicht unerfahren sei, andererseits aber der Eintheilung seines Werkes eine rechtfertigende Unterlage geben

wollte. Die ganze Art und Weise nun den Gegenstand zu behandeln, ist augenscheinlich eine durchaus äusserliche und würde es verlorne Mühe sein, dahinter mehr zu suchen als eben eine Spielerei. Indessen liegt ganz abgesehen von den einzelnen unverständlichen Terminis, welche darin vorkommen, auch das Verständniss des den Worten nach leicht zu Uebersetzenden nicht grade auf der Hand und kann ich das Folgende nur als Vermuthung darüber betrachten, wie asch-Schahrastâni sich die ganze Sache wohl vorgestellt hat. Ich habe leider nirgends eine Angabe finden können, welche über die vorkommenden Kunstausdrücke, so wie über die Frage, in wie weit das hier von asch-Schahrastâni Vorgebrachte aus einer mathematischen Disciplin oder sonst woher entlehnt sein mag, einiges Licht verbreitete. Die aus einem Briefe des Hrn. E. Smith in Beirut (vgl. Zeitschrift d. D. M. Gesellschaft 4. Bd., S. 519) geschöpfte Hoffnung, dass Einer oder der Andere der dortigen einheimischen Gelehrten vielleicht im Stande sein würde, genügende Aufschlüsse zu geben, ist bis jetzt nicht erfüllt worden.

Asch-Schahrastâni sucht die Anordnung seines Buches in doppelter Beziehung mit den Regeln der Rechnung in Verbindung zu bringen, erstens basirt er darauf die äussere Form des Ganzen und der Theile in Betreff des Schreibens, zweitens rechfertigt er dadurch die Anzahl der Theilungen und der Theile. Wie das Erste zu verstehen sei, würde sofort klar und deutlich sein, wenn noch eine Abschrift des Werkes vorhanden wäre, die ganz und gar nach der vorgeschriebenen Form angefertigt wäre. Zwar scheint asch-Schahrastâni selbst, wie aus dem Anfange der Vorrede, wo er unter dem ersten Schreiber wohl sich selber meint, hervorgeht, die konsequente Durchführung der aufgestellten Regeln, wenn auch nach dem Thl. 1. S. 31 Gesagten durch die Regeln der Schreibkunst vielleicht einigermassen modificirt, in Anwendung gebracht zu haben. Was dagegen die vorhandenen Manuscripte betrifft, so hat der Herausgeber des arabischen Textes nicht nur bei keinem der sechs von ihm benutzten Mss. Etwas über eine derartige Anordnung mitgetheilt, sondern er bemerkt vielmehr (pref. p. IX), dass sogar in keinem von allen die Zeichen der einzelnen Theile durchgängig hinzugefügt wären. Es kommt vor Allem auf die Bedeutung des Wortes الحساب an; die von mir gewählte Uebersetzung desselben durch „die Rechnung" drückt nicht gleich ganz deutlich den richtigen Sinn aus, besser schon dürfte unser „Rechenexempel" das Richtige treffen, da unter den sieben Stufen davon wohl kaum etwas Anderes zu verstehen ist, als die unter einanderstehenden Reihen eines solchen Rechenexempels, nach deren Form und Ausdehnung die einzelnen Theile des Buches zu schreiben wären. Cod. No. 4. hat zwar p. ٣١ Z. 2. anstatt مراتب الحساب

مراتب العدد, ich halte العدد aber für eine aus dem Missverständniss eines Abschreibers hervorgegangene Korrektur, da von der Zahl und ihren Verhältnissen erst später die Rede ist. Ich habe indessen „die Rechnung" übersetzt, weil wir den Ausdruck auch in diesem Sinne gebrauchen. Dass die Zahl der Stufen auf 7 beschränkt wird, hängt mit der von asch-Schahrastâṇi aus dem pythagoräischen Systeme entnommenen Zahlentheorie zusammen (vgl. Thl. 2 S. 101). Die Namen der sieben Stufen sind meiner Ansicht nach mit Ausnahme der drei ersten aus der Gestalt der ihnen vorzusetzenden Zeichen zu erklären; die *erste* Stufe (Anfangsstück oder Vorderstück der Rechnung), welche später الصدر الاول genannt wird, wird durch den etwas erweiterten Titel des Buches gebildet:

مذاهب اهل العالم من ارباب الديانات والملل واهل الاهواء والنحل

Dieser soll so geschrieben werden, dass er von einer Seite bis zur anderen reicht, darunter mit einer Einrückung von links her, was p. ٢۴ weiter folgt bis p. ٢٥ Z. 11. Die erste Theilung, welche darin enthalten ist und nur zwei Theile geben soll, ist die Eintheilung des Menschengeschlechts in Religionsbekenner und Anhänger der eigenen Einsicht.

Die folgenden Stufen sind alternirend durch منها und من ذلك benannt, wozu noch eine nähere Bestimmung kommt, die *zweite* und *dritte* haben den Zusatz الاصل, der deutlich den Sinn von wurzelhaftem (eigentlichem) منها und wurzelhaftem من ذلك ausdrücken soll, die später gebrauchte Bezeichnung منها الحقق *das eigentliche Hievon* kann nur für diese Auffassung sprechen; ihr Zeichen ist bestimmt, d. h. es ist eben das einfache منها und من ذلك. Auf der *zweiten* Stufe steht in dem Werke der erste Theil „die Religionsbekenner", welcher die ihm entsprechende Schwester an dem zweiten Theile „den Anhängern eigener Einsicht" hat. Für das Z. 11 stehende المجموع الاول erwartet man nach Analogie von dem Z. 15 Gesagten الموضوع الاول, es findet sich aber an dieser Stelle in keiner Handschrift eine Variante. Auf der *dritten* Stufe folgen dann die beiden Bücher des ersten Theils und die drei Bücher des zweiten Theils der angegebenen Regel gemäss, dass die Theilung nicht weniger als zwei und nicht mehr als vier Theile enthalten solle. In derselben Weise werden dann die folgenden Stufen durch die Abschnitte, Kapitel und die weiteren Theile gebildet; auf der siebenten Stufe, welche in meiner Uebersetzung durch die Ziffern 1, 2, 3... bezeichnet ist, soll der Text wieder so geschrieben werden, dass er von einer Seite bis zur anderen reicht. Die Namen der *vier* letzten Stufen scheinen mir, wie ich bereits bemerkte, nach den ihnen vorgesetzten Zeichen gebildet zu sein. Es ist kaum anzunehmen, dass diese in den vorhandenen Manuscripten noch ge-

man so nachgebildet sind, wie sie ursprünglich gestaltet waren, allein man kann dessen ungeachtet bei den Zeichen der vierten und sechsten Stufe (,) so viel erkennen, dass sie aus منها entstanden sind, ebenso bei den Zeichen der fünften und siebenten Stufe (,), dass sie aus من ذلك hervorgegangen sind. Schwerer schon lässt sich in der jetzt vorhandenen Form ein Grund für die Namen des Verkümmerten, des Kleinen, des Gekrümmten, des Verknüpften erkennen; wahrscheinlich aber hat das Zeichen der vierten Stufe den Namen des Verkümmerten, weil es überhaupt eine Verstümmelung aus منها ist, während das Zeichen der sechsten Stufe ebenso entstanden, aber mehr gekrümmt ist. Das Zeichen der fünften Stufe war vielleicht früher kleiner und das der siebenten Stufe komplicirter.

Was die Zahlentheorie anlangt, durch welche asch-Schahrastâni die Anzahl der Theile, in welche er sein Werk zerlegt hat, zu rechtfertigen sucht, so genügt es hier auf die betreffende Stelle in seiner Angabe von dem Systeme des Pythagoras (Thl. 2 S. 101 f.) hinzuweisen. Daselbst werden auch die Namen weiter erklärt, welche er den einzelnen Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 u. 8 giebt. Die Frage, ob derselbe die ganze Eintheilungtheorie für den ihm vorliegenden Zweck sich eigenthümlich zurecht gemacht habe oder nur eine auch bei Anderen im Gebrauche gewesene Methode entlehnt habe, wird wohl so lange keine sichere Entscheidung erhalten können, bis bei anderen früheren oder gleichzeitigen Schriftstellern etwas Analoges aufgefunden ist. Mir ist es nach den Eingangsworten der fünften Vorrede am wahrscheinlichsten, dass der ganze erste Theil derselben eine selbständige Komposition asch-Schahr.'s ist und nur die Zahlentheorie aus der Arithmetik entnommen ist.

S. 8 ff. Ueber die in der dritten Vorrede als Grund aller späteren Irrthümer aufgefasste Weigerung des Satans, dem Befehle Gottes gemäss Adam anzubeten, vgl. Geiger, Was hat Mohammad aus dem Judenthum aufgenommen? S. 99 f.; Zunz, Gottesdienstl. Vorträge d. Juden, S. 291; Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner, S. 15. Es gewinnt aus dem daselbst Gesagten die bereits von Fleischer (Leizp. Repert. 1848 Heft 41, S. 47) ausgesprochene Vermuthung, dass unter der von asch-Sch. angeführten Thora ein jüdisches Perusch mit haggadischen Ausführungen gemeint sei, einen Anhaltpunkt. Ueber den gleichfalls citirten Kommentar über die vier Evangelien, habe ich Nichts auffinden können; es ist dabei wohl zunächst an einen häretischen Kommentator zu denken.

S. 10 l. Sur. 15, 36—38 statt S. 7, 13. 14. S. 11. Z. 8 v. u. adde: (Sur. 17, 63.) S. 12 Z. 1. u. 2 ist aus Sur. 7, 11. S. 12. Z. 30 u. an einigen anderen Stellen l. Ghulâ. S. 13. Z. 12 u. s. w. aus Sur. 15, 33. S. 14. Z. 2 l. wären st. sind und Z. 3 würdet st. werdet. S. 16.

Ueber die hier mitgeth. Zwistigkeiten vgl. Maw. S. 332. S. 17. Z. 2 v. u. l. der Wohnort (die Heimath) seiner Helfer. S. 22. Z. 4 l. 'Hufzain. S. 23. Z. 15 l. Bunân. S. 25. Z. 10 v. u. l. Junus. S. 27, Z. 16 l. 'Imrân; Z. 21 l. Mubaschschir, Z. 3 v. u. setze hinter Dschâfar ein Komma. S. 28, Z. 16 l. Muammar; Z. 17 Sulami, Thumâma; Z. 18 l. an-Numairi; Z. 23 u. sonst l. der Kâdhi. S. 29. Z. 16 l. al-Kallâbi; Z. 17 u. sonst l. al-Muhâsibi. S. 30. Z. 9 l. Haifsam.

S. 25—30. Wie skizzenhaft dieser Abschnitt, in welchem asch-Schahrastâni einen historischen Ueberblick über die wissenschaftliche Behandlung der Grundlehren des Islâm giebt, auch ist, so lässt sich daraus doch Einiges mit Hinzuziehung späterer Angaben ziemlich sicher feststellen. Es geht daraus mit Entschiedenheit hervor, dass die häretischen Ansichten der Kadarija nicht durch den Einfluss der unter den Anhängern des Islam bekannt gewordenen griechischen Philosophie hervorgerufen worden sind, da die ersten Kadarîja bereits in der letzten Zeit der Gefährten mit ihrer Behauptung der Freiheit des menschlichen Willens hervortraten, die Werke der griechischen Philosophen aber erst unter al-Mamûn († 835) übersetzt wurden; vgl. Wenrich, de auctorum Graecorum versionibus etc. p. 15. Auch Wâszil, der nach Ibn Challikan (No. 791) im Jahre 131 (748) starb und die *Grundlage zum ganzen* System der Mûtazila gelegt hat, hat die griechische Philosophie noch nicht gekannt. Erst von al-Allâf († 849) und den Späteren wird es ausdrücklich bemerkt, dass sie bei den Philosophen borgten, theils um eigene Ansichten weiter auszubilden, theils um sich Neues anzueignen. Es wird hiedurch die von Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes S. 134 f. ausgesprochene Ansicht über die Mûtazila insofern modificirt, als der von ihm angenommene Einfluss der griechischen Philosophie nur für die weitere Ausbildung des Systems der späteren Mûtazila, nicht für das erste Entstehen desselben anzunehmen ist. Aehnlich wenigstens ist das Verhältniss bei der Wissenschaft des Kalâm. Von Wâszil an erhielten die Kadarîja nach der S. 47 mitgetheilten Begebenheit den Namen Mûtazila (Sich-Trennende), der ursprünglich engeren und lokalen Sinnes später allgemeiner als „Sich vom rechten Glauben Lossagende“ gefasst wurde. Beide Namen bezeichnen also dieselbe Sekte, wie es asch-Schahr. S. 41, Tâhir al-Isfarâini fol. 4 u. 25 noch besonders aussprechen, der letztere dreht es um القدرية الملقبة بالمعتزلة (die Kadarîja, welche den Beinamen al-Mûtazila haben); es ist demnach unrichtig, beide Namen als zwei Sekten aufzuführen, wie Manche thun, da alle Mûtazila Kadarîja sind, wenn auch die ältesten Kadarîja noch nicht Alles, was die Späteren behandelten, in den Kreis ihrer Betrachtung zogen und Manche in Betreff des Kadar

eine etwas abweichende Ansicht hatten. Die Beschränkung auf die Ansicht vom freien Willen, welche in dem Namen Kadarîja liegt war wohl ein Grund, weshalb derselbe später weniger oder gar nicht gebraucht wurde. Die Mủtazila selbst wiesen ausserdem, wie ausdrücklich bemerkt wird, den Namen von sich ab, wofür asch-Schahr. S. 42 als Grund angiebt, dass sie dem Schimpfe entgehen wollten, der nach einem Ausspruche Muhammad's auf dem Namen ruhte. Es ist zwar nicht gut einzusehen, bei welcher Veranlassung Muhammad den angeführten Ausspruch gethan haben soll, allein die Tradition und mit ihr der Schimpf des Namens war einmal vorhanden. Die von asch-Schahr. angegebene Argumentation der Mủtazila ist übrigens nicht ganz deutlich, ich verstehe sie folgendermassen: sie gehen davon aus, dass al-Kadar die Macht und Bestimmung Gottes über die menschlichen Handlungen bedeute und schliessen nun weiter, es seien also beide Partheien Kadarîja zu nennen, sowohl die, welche dieselbe Gott beilege, als auch die, welche dieselbe Gott abspräche und dem Menschen beilege, der Name sei also zur Bezeichnung einer von beiden Partheien eigentlich nicht anzuwenden, da er verschiedene Bedeutungen in sich schliesse; wenn man ihn aber ohne weitere Bestimmung gebrauche, so läge es näher, diejenigen darunter zu verstehen, welche die Bestimmung über die guten und bösen Handlungen auf Gott übertrügen. Die Entgegnung der Szifâtîja ist nichtssagend, insofern sie davon ausgeht, was sie beweisen will. Der Gegensatz der beiden Partheien ist ein allgemein Zugestandenes, aber nicht der Gegensatz der beiden Namen, den die Mủtazila ja eben nicht anerkennen. Sie selbst nannten sich Anhänger der Gerechtigkeit und des Einheitsbekenntnisses. Ebenso erklärt Schmölders S. 192 den Ausdruck al-Kadar, nur dürfte die Behauptung, dass die Mủtazila selbst sich so genannt haben, noch erst zu erweisen sein. In den Mawakif ed. Sörensen p. 334 Z. 14 heisst es: „sie haben den Beinamen Kadarîja, weil sie die Handlungen der Geschöpfe auf deren (eigene) Macht (Kudra) zurückführen und das Kadar (Gottes) dabei läugnen; sie sagen aber: derjenige, welcher das Kadar im Guten wie im Bösen Gott zutheilt, verdient den Namen Kadarîja eher als wir, und zwar deshalb, weil der, welcher das Kadar behauptet, richtiger darnach bezeichnet wird, als derjenige, welcher es läugnet. Wir (die Orthodoxen) aber sagen, gleichwie die Benennung nach demselben für den, der es bejaht, richtig ist, ist auch die Benennung darnach für den, der es läugnet, richtig, sobald er auf das Läugnen Eifer und Mühe verwendet, weil er dann damit verwickelt ist." Mir scheint die Sache so zu liegen, dass die Vertheidiger der Freiheit des menschlichen Willens von vorne herein den Namen Kadarîja erhielten, weil sie zuerst und allein das Kadar zum Gegenstande ihrer Untersuchung und Forschung machten. Als der Schimpf und Abscheu,

welcher von orthodoxer Seite her die Sache traf, auch auf den Namen überging und durch den traditionellen Ausspruch Muḥammad's, ob wahr ob erfunden, unterstützt wurde, wiesen Jene den Namen von sich ab. Der alte Historiker Ibn Kutaiba, ed. Wüstenfeld p. 301 († 884/5 oder 889) kennt den Namen Muʿtazila p. 243 Z. 4 v. u., nennt in seiner kurzen Aufzählung der Sekten p. 300 f. aber nur die Kadarîja, unter welchen er ausser den beiden, von asch-Schahr. genannten Maʿbad und Ghailân von Damaskus, den er als aus Aegypten stammend القبطى al-Kibti nennt, noch eine ganze Reihe aufzählt: ʿAtâ Ibn Jassâr, ʿAmr Ibn ʿObaid (vgl. S. 25, 47), al-Fadhl ar-Rikâschi (vgl. S. 155 u. 160 unter den Schîʿa), ʿAmr Ibn Fâid, Wahb Ibn Munabbih (Ibn Chall. No. 795 + c. 110), der später umkehrte, Katâda Ibn Diʾâma (vgl. Ibn Kut. p. 234), Hischâm ad-Dustawâi (vgl. Ibn Kut. p. 256), Sʾâid Ibn Abu ʿAruba (vgl. Ibn Kut. p. 254), ʿOthmân at-Tawîl (S. 49), ʿAuf Ibn Abi Dschamîla, Ismaʿîl Ibn Muslim al-Makki, ʿOthman Ibn Mukassim al-Barri, Nafsr Ibn ʿÂfsim Ibn Abi Nadschiḥ, Châlid al-ʿAbd, Hammâm Ibn Jaḥja, Makḥul asch-Schâmi (vgl. Ibn Kut. p. 230), Saʿîd Ibn Ibrâhîm, Nûḥ Ibn Kais at-Tâḥi, der zugleich Râfidhi war (vgl. Ibn Kut. p. 230 Z. 3 v. u.), Ghundar (vgl. Ibn Kut. p. 256), Thaur Ibn Zaid, ʿAbbâd Ibn Manfsur an-Nâdschi (vgl. Ibn Kut. p. 243), ʿAbd al-Wârith Ibn Saʾîd ebd. p. 256, Szâliḥ al-Murra, Kahmas (vgl. S. 115 unter den Muschabbiha und Mawâkif ed. Sörensen p. 13), ʿAbbâd Ibn Szuhaib, Châlid Ibn Maʿdân, Muḥammad Ibn Isḥâk (vgl. Ibn Kut. p. 247). Auffallend ist es, dass in diesem Verzeichnisse abgesehen von späteren Muʿtazila, welche Ibn Kutaiba noch vorangingen, auch Wâfsil fehlt, während zwei Schüler von ihm ʿAmr Ibn ʿObaid und ʿOthmân at-Tawîl genannt sind; Ibn Kutaiba erzählt indessen p. 243, dass ʿAmr Ibn ʿObaid sich von al-Ḥasan getrennt habe, wohl eine Verwechselung von ihm.

Die vorliegende Stelle giebt ferner Aufschluss über den Ursprung der Wissenschaft des Kalâm und, was damit zusammenhängt, über die Bedeutung und den Gebrauch des Namens Mutakallim. Schmölders hat a. a. O. die Namen Mutakallimûn und Muʿtazila ohne Weiteres von einander unterschieden und als Bezeichnung zweier sich gegenüberstehender Partheien gebraucht, wie wenn ein Muʿtazili nicht auch ein Mutakallim zu nennen wäre, da doch die Muʿtazila grade die ersten Mutakallim's gewesen sind. Die beschränkte Anwendung des Namens Mutakallimûn findet sich erst im Sprachgebrauche der Späteren und beruht, soviel ich sehen kann, auf den Verhältnissen der späteren Zeit. Schon die ältesten Kadarîja hatten einen Kalâm oder vielmehr ihre Art und Weise, die Grundlehren (أصول) des Islâm zu behan-

deln, indem sie in Betreff derselben nicht wie die Orthodoxen, welche deshalb Anhänger der alten einfachen Lehre hiessen, bei dem einfachen Glauben an die Aussagen des Korân oder der Tradition stehen blieben, sondern eine längere oder eine kürzere Auseinandersetzung und Erläuterung, einen Kalâm (sermo, oratio) darüber machten, wurde Kalâm genannt. So sagt Ibn Kutaiba p. 244 von Ghailân لم يتكلم احد قبله في القدر (vor ihm hat Keiner über das Kadar einen Kalâm gemacht, eigentlich einen längeren, zusammenhängenden Sermon gemacht). Ibn Challikan bezeichnet Wafzil Ibn Atâ, der doch von Philosophie noch nichts kannte, ebenso wie die späteren Mu'tazila, Hudsail, an-Natztzâm, al-Ka'bi, Abu-'l-'Hufzain u. s. f. als Mutakallimûn. Die Worte asch-Schahr.'s S. 26 sind demnach wohl so zu verstehen, dass durch das Bekanntwerden der späteren Mu'tazila mit der griechischen Philosophie der Kalâm, welcher bis dahin ohne eigentlich systematische Form bestand, zu einer eigenen Wissenschaft des Kalâm umgestaltet wurde. Während so die Häretiker zur Vertheidigung ihrer Ansichten denselben bereits eine Unterlage in wissenschaftlicher Form gegeben hatten, stritten die Anhänger der alten Lehre, wie asch-Schahr. S. 29 sagt, dagegen mit schlichter Rede und mit deutlichen Korânversen und Aussprüchen der Ueberlieferung. Es gilt das Erste nicht blos von den Mu'tazila, auch die Dschabarîja, welche bis auf den Punkt des Kadar mit Jenen meist zusammenstimmten und ebenfalls als Häretiker betrachtet wurden, hatten ihren Kalâm. Zuerst scheinen von den Anhängern der alten Lehre die drei ebenda genannten 'Abdallâh, Abu-'l-'Abbas und al-'Hârith, wie S. 97 noch deutlicher gesagt wird, sich mit der Wissenschaft des Kalâm beschäftigt und dieselbe zur Vertheidigung ihrer Ansicht benutzt zu haben; über den letzten erzählt Ibn Challikan in dem ihn betreffenden Artikel No. 151, dass A'hmad Ibn 'Hanbal sich eben deswegen von ihm abgewandt habe, weil er sich mit der Wissenschaft des Kalâm beschäftigt habe. Der eigentliche Wendepunkt trat mit al-Asch'ari ein. Er, der Schüler von al-Dschubbâi, welcher zu den berühmtesten Lehrern der Mu'tazila gehörte, trennte sich in Folge einer Disputation (vgl. das Genauere über dieselbe p. 97. Abulfeda, Annal. II. p. 421; Pococke, specim. hist. Arab. p. 262; Mawakif p. 150; Ibn Challikan unter al-Dschubbâi No. 618; das Excerpt aus at-Taftazâni's Vorrede zu seinem Komm. über die 'Akâid des an-Nasafi und aus einem Superkomm.*) dazu bei Delitzsch, Anekdota zur Gesch. der mitteralterlichen Scholastik u. s. w. S. 292 ff.) von seinem Lehrer und trat zur Parthei der

*) Die betr. Handschrift gehört nicht, wie Delitzsch S. 297 bemerkt, der Bibl. des hallischen Waisenhauses, sondern sie ist das Eigenthum des Hrn. Prof. Rödiger.

alten Lehre über, welcher er durch das in der Schule der Mu'tazila Erlernte eine systematische Form und wissenschaftliche Unterlage gab. Seine Lehre wurde anfangs von den Rechtgläubigen, besonders von den 'Hanâbila (Anhänger von Ibn 'Hanbal) angegriffen und seine Anhänger verfolgt (vgl. Abulfeda a. a. O., Ibn Challikân unter No. 405, Leo Afric. c. 2 bei Ritter Gesch. d. Phil. 7. Bd. S. 701); als aber immer mehr rechtgläubige Lehrer sich ihr zuwandten, wurde sie die Lehre der Anhänger der Sunna und galt für orthodox (vgl. S. 97, Delitzsch a. a. O. S. 299); al-Aschári war also der erste orthodoxe Mutakallim. Er bekämpfte aber die häretischen Meinungen, vor allem die der Mu'tazila, denen er früher angehörte, und durch seine sowie seiner Schüler Bemühungen scheinen dieselben nach und nach an Terrain und Einfluss verloren zu haben, wenigstens ist nach Abu-'l-'Hussain al-Bassri † 1029 und einem in den Maw. p. 57 citirten محمود الخوارزمي (Máhmud al-Chuwarazmi) von keinem berühmten Lehrer der Mu'tazila die Rede, die Glanzperiode derselben war überhaupt nach der Zeit der ersten grossen abbasidischen Chalifen im Verlöschen, vgl. S. 28. Zu denjenigen seiner Anhänger, welche sein System weiter ausbildeten, gehörten ausser den drei S. 29 und dem S. 105 u. s. genannten Abu-'l-Maâli in der Zeit über asch-Sch., welcher selbst ein Anhänger von al-Aschári war, hinaus Abu-'l-Fadhl Mu'hammad Ibn Omar ar-Râzi Fachr ad-Dîn † 606, Mu'hammad Saif ad-Dîn al-Âmidi † 631, welche in den Mawâkif sehr oft citirt werden, und viele Andere, deren Werke noch vorhanden sind (vgl. Sörensen's Vorrede zu seiner Ausgabe der Mawâkif p. VII), während von al-Aschári selbst Nichts Schriftliches mehr erhalten zu sein scheint. Hatte der Schaich al-Aschári selbst nun und seine ersten Anhänger als Gegner die häretischen Sekten sich gegenüber und deren Meinungen zu widerlegen, so trat gegen die späteren 'Ascharȋja noch ein neuer Feind in die Schranken, der zu bekämpfen war, die eigentlichen Philosophen, die arabischen Aristoteliker. Dadurch gewann die Wissenschaft des Kalâm bei den Späteren eine andere Gestalt; der Kalâm der Früheren umfasste nur die Glaubenslehren, weil es vor allem darauf ankam, die rechtgläubige Ansicht den Häretikern gegenüber als die wahre zu beweisen, der Kalâm in der späteren Form, z. B. in den Mawâkif nahm auch rein Philosophisches z. B. Ontologie, Kosmologie u. s. w. in sich auf, da es galt, die offenbarungswidrigen Principien der Philosophen zu widerlegen. Wenn deshalb von einem Kalâm der Aelteren und einem Kalâm der Jüngeren gesprochen wird, so ist unter jenem Form und Umfang der Wissenschaft zu verstehen, wie sie von al-Aschári und seinen nächsten Schülern ausgebildet wurde, unter diesem die spätere Form, wie sie aus dem Kampfe mit den Philosophen hervor-

gegangen ist. So sind meiner Ansicht nach die von Delitzsch a. a. O. S. 294 mitgetheilten Scholien aufzufassen und ich finde eine Bestätigung davon in der Unterscheidung, welche in den Mawâkif gemacht ist zwischen den *Früheren* von den Aschârîja (القدماء من الاشاعرة p. 30 und den *Späteren* von unseren Genossen, d. i. den Aschârîja, (المتاخرون من اصحابنا p. 16). Mit dieser Auffassung trete ich der Annahme von Ritter (a. a. O. S. 673, Delitzsch selbst spricht sich nicht ganz bestimmt aus) entgegen, welcher auf dieselben Quellen gestützt annimmt, unter dem *älteren* Kalâm seien die Meinungen und Glaubensansichten schon der ersten Sekten, z. B. der Dschabarîja, zu verstehen; allein wenn er selbst hinzufügt, dass derselbe gegen die Sekten unter den Islamiten gerichtet war, hebt er eigentlich die Ansicht selbst wieder auf, denn vor al-Aschâri gab es keinen rechtgläubigen Kalâm. Freilich hatten auch die ersten Häretiker einen Kalâm, sie waren die ersten Mutakallimûn, allein es konnte bei der Verschiedenheit der Meinungen der Namen nicht zur Bezeichnung einer bestimmten Parthei dienen, da eben alle diejenigen, welche auf solche Weise, wenn auch mit Erreichung eines verschiedenen Resultates, die Grundlehren des Glaubens ihrem Nachdenken unterstellten Mutakallimûn genannt wurden, vorzugsweise aber die Mu'tazila, weil diese sich darin besonders auszeichneten. Das ist auch noch der durchgehende Sprachgebrauch bei asch-Sch., vgl. z. B. S. 38 f., 56, 65, 97, Th. II, S. 44, 45; namentlich zeigen die Worte Th. I, S. 97 „die Mu'tazila und die Mutakallimun von den Bekennern der alten Lehre“, sowie S. 212 d. M. der Schîâ deutlich, dass er den Namen Mutakallim nur von dem gebraucht, der eine bestimmte Methode hat, die Glaubensansicht zu behandeln, wenn also die Rechtgläubigen darunter gemeint sind, noch einen Zusatz für nothwendig hielt. Diese allgemeine Bedeutung hat der Namen auch noch bei Ibn Chall., auch Maimonides versteht noch unter den מדברים (hebr. Uebersetzung von متكلمون) die Mu'tazila und die Aschârîja zugleich, ebenso Ahron ben Elia in עץ חיים dieselben unter dem entsprechenden חכמי מחקר (vgl. Delitzsch a. a. O.); später, als bei dem Absterben des Mu'tazilismus und anderer Sekten nur noch rechtgläubige Mutakallimûn, welche alle dem Systeme von al-Aschâri den Grundzügen nach anhingen, vorhanden waren, bezeichnete der Ausdruck 'Ilm al-Kalâm so wie Mutakallim an sich eine auch dem Inhalte nach bestimmte Wissenschaft und deren Vertreter, nur dass dem vorhin Gesagten gemäss ein Unterschied des Alters dabei gemacht wurde; nun konnte sich leicht ein Sprachgebrauch bilden, in welchem dieser Namen der rechtgläubigen Sekte der 'Aschârîja speciell beigelegt und von den häretischen Sekten gar nicht ferner gebraucht wurde; vielleicht geschah

es aus dem Grunde, dass man den häretischen Sekten diesen Namen entzog, weil man, nachdem der früher mit der Sache verhasste Name (vgl. die obige Angabe über Ibn 'Hanbal und eine Aeusserung von asch-Schâf'iî bei Pococke l. l. p. 197) einmal auf die Rechtgläubigen übergegangen war, auch den Namen mit ihnen nicht mehr gemeinsam haben wollte. In den Mawâkif ist die Scheidung bereits streng durchgeführt, es wird der Name Mutakallimûn nur von den 'Aschârîja, womit er oft wechselt, gebraucht, die anderen Sekten, z. B. die Mu'tazila und deren einzelne Schulen, die Karrâmîja u. s. f. werden nie so genannt, sondern stets mit ihrem eigenthümlichen Sektennamen, die eigentlichen Philosophen sind entweder unter der arabisirten Form al-Falâsifa oder als al-'Hukamâ aufgeführt, im geschichtlichen Anhange über die Sekten kommt der Name al-Mutakallimûn als Name einer Parthei nicht vor, indem p. 364 bei der Aufzählung der Bestandtheile der drei und siebzigsten, einzig seligwerdenden Parthei der Name al-Aschâ'ira gebraucht ist. Der Ausdruck Mutakallim findet sich p. 350 neben Fakîh (Rechtsgelehrter) in der späteren Bedeutung eines der Rechtgläubigen Parthei-Angehörigen; in beider Gegenwart war den Isma'îlîja das Takallum, (Verbalnomen zu dem Participium Mutakallim) verboten, d. h. ihren Kalâm zu machen. Von denselben wird auch p. 351 gesagt, dass sie ihren Kalâm mit dem Kalâm der Philosophen vermischt hätten.

Ueber den Grund, weshalb diese ganze Disciplin die Wissenschaft des Kalâm genannt sei, haben die arabischen Schriftsteller selbst verschiedene Meinungen aufgestellt; eine Zusammenstellung derselben hat Pococke l. l. S. 199 gegeben, wo er den ersten von asch-Sch. S. 26 gegebenen wohl mit Recht stark bezweifelt, denn das *göttliche Wort* war keineswegs der erste und wichtigste Streitpunkt, den zweiten dadurch zu erklären sucht, dass die Araber bei der Uebersetzung von λογική durch al-Mantik (sermo, oratio) auf λόγος zurückgegangen seien. Pococke selbst schliesst sich der Meinung al-Ghazzâli's an, wonach die *Wissenschaft* des Kalâm die Kenntniss davon ist, wie über einen Gegenstand *zu streiten* sei, und wonach die Mutakallimûn diejenigen sind, welche über einen Gegenstand Forschung anstellen und darüber disputiren. Meiner schon oben ausgesprochenen Ansicht nach ist der Ursprung des Namens noch einfacher zu erklären. Wer nicht bei den einfachen Aussprüchen des Korân stehen blieb, sondern über ein Grunddogma einen Kalâm machte, war ein Mutakallim (متكلم ist darnach denominat. von كلام) und die wörtliche Uebersetzung מדברים loquentes ist wohl mit Unrecht getadelt worden, man muss nur nicht geschmackloser Weise „Wortphilosophen" übersetzen; für die weiteren Entwickelungsstufen ist freilich dieser einfache Namen

nicht bezeichnend und entspricht wohl am besten die Bezeichnung *Scholastik* und *Scholastiker*.

S. 30. Z. 12 v. u.. Für لعلة habe ich لَعِلَّة übersetzt.

S. 32. Im allgem. Titel hat Cod. No. 6 bestimmter الدهرية وَمُ; in der folgenden Zeile hat Cod. No. 5 وتنقل, was der Herausgeber wohl mit Unrecht gegen ونقل in No. 4 u. 6 vertauscht hat.

S. ٣٤ Z. 3 v. u. steht أو ohne Variante gegen die strengere grammatische Regel für وإمّا (de Sacy, gr. I, p. 573), was öfter im Folgenden wiederkehrt.

S. 33. Z. 14. In Burhân ad-Dîn as-Sarnûdschi's enchir. stud. (ed. Caspari) p. 12 wird die erste Hälfte des Ausspruches mit فلك für شقي 'Ali zugesprochen.

S. 36. Z. 22. In diesem etwas dunkelen Satze habe ich anstatt des gedruckten تقديرًا للأمر (Cod. No. 4; Cod. No. 5 hat تقدير الأمر) die Lesart des Cod. No. 6 تقرير الأمر und Fleischer's Konjektur توثيقًا für das in allen Codd. sich findende توفيقًا übersetzt; der gedruckte Text wäre zu übersetzen: „in Bezug auf die Anordnung des Gebotes ... und die passsende Einrichtung des Glaubens...", welchem ich des Vorangehenden sowohl als des Nachfolgenden wegen das von mir Uebersetzte vorgezogen habe.

S. 37. Z. 14. Dieselbe Antwort lautet etwas ausführlicher bei Tâhir al-Isfarâini fol. 44: „dass du an Gott glaubst und an seine Engel und seine Bücher und seine Gesandten und an die Vorherbestimmung des Guten und Bösen, des Süssen und Bitteren durch Gott." Der Verfasser folgert daraus, dass Muhammad also bereits den richtigen Kalâm über das Kadar gegeben habe.

S. ٣٨ Z. 8 ist منقبسًا Druckfehler für منقسمًا.

S. 39. Z. 25 l. keinen; Z. 7 v. u. nemlich Gottes und seiner Eigenschaft; Z. 6 v. u. nemlich zwischen Gott und dem Menschen.

S. 41. Z. 2 streiche „sie".

S. 41—44. Tâhir al-Isfarâini schickt fol. 26 ff. den einzelnen Sekten der Mu'tazila auch eine Zusammenstellung der Ansichten derselben im Allgemeinen voran, welche etwas abweicht und Einiges hinzuthut. Er sagt: „zu den Scheusslichkeiten ihrer schmählichen Ansichten, worin sie Alle übereinstimmen, gehört, dass sie die Eigenschaften des Schöpfers läugnen, so dass sie sagen, Gott habe nicht Wissen, nicht Macht, nicht Leben, nicht Gehör, nicht Gesicht, nicht Verbleiben, und er habe nicht von Ewigkeit her Rede und Willen und keinen Namen und keine Eigenschaft gehabt, denn die Eigenschaft ist ihrer Ansicht nach eine Beschreibung und

es sei von Ewigkeit her kein Beschreibender dagewesen, und der Name ist ihrer Ansicht nach die Benennung und es sei von Ewigkeit her kein Benennender dagewesen, da er ihrer Ansicht nach von Ewigkeit her nicht Rede gehabt habe, und das giebt die nothwendige Folge, dass der Gegenstand ihrer Verehrung von Ewigkeit her weder Namen noch Eigenschaft gehabt.........; ferner stimmen Alle mit Ausnahme von afz-Szâlihi (vgl. S. 162) darin überein, dass das Nichtexistirende Etwas sei, so dass sie sagen, die Substanz sei vor ihrer Existenz Substanz und das Accidenz Accidenz und das Schwarzsein Schwarzsein und das Weisssein Weisssein und sie behaupten, dass alle diese Eigenschaften vor der Existenz als wirkliche anzunehmen seien, und wenn sie zur Existenz gelangten, käme in ihren Eigenschaften Nichts hinzu, sondern die Substanz und das Accidenz und das Schwarzsein beständen in dem Zustande der Existenz gemäss ihren wirklich vorhandenen Eigenthümlichkeiten, welche in dem Zustande der Nichtexistenz als wirkliche anzunehmen sind, und das sei von ihnen ein deutliches Aussprechen der Ewigkeit der Welt.........; und sie stimmen darin überein, dass das Wort Gottes durch ihn geschaffen sei, welcher durch sich ein Wort in einem Körper schaffe, so dass er dadurch ein Redender werde und dass er kein Redender gewesen sei, ehe er durch sich ein Wort geschaffen habe, und ich möchte wohl wissen, wie das Wort des Redenden ein Gehörtes von einem Anderen her sein kann?.... und sie glauben, dass das in den Korânheften geschriebene und mit den Zungen gelesene Wort ein anderes sei, als dasjenige, was Gabriel dem Auserwählten offenbart habe, dieses sei vielmehr ein Accidenz, welches nichtexistirend geworden sei, und jenes, welches gelesen und geschrieben wurde, sei ein anderes Accidenz, welches aufs Neue in die Existenz trete....; und sie stimmen darin überein, dass die Thaten der Geschöpfe durch sie geschaffen seien und dass Jeder von ihnen und Jedes aus der Gesammtheit der Thiere, wie der Floh, die Wanze, die Ameise, die Biene, der Wurm und der Fisch der Schöpfer seiner Thaten sei und nicht Gott ihre Thaten schaffe und über eine ihrer Handlungen Macht habe und dass er niemals über etwas von dem, was alle Thiere thun, z. B. das Thun der Fliege, des Flohs und der Heuschrecke Macht habe, und das seien nur Thaten, welche sie schafften und Gott habe darüber keine Macht; sie nahmen aber Thäter an, welche unzählbar und unberechenbar sind, so dass, wenn eine Fliegenwedel über einem Fasse von Essig geschwungen wird, mehr als Tausend Schaffende daraus fortfliegen....; sie stimmen darin überein, dass der Zustand des andauernden Sünders ein Mittelzustand zwischen zwei Zuständen sei, dass er nicht Gläubiger und nicht Ungläubiger sei und dass er, wenn er die Welt ohne Reue verlasse, ein ewig Ungläubiger sei, welcher ewig im Feuer der Hölle zusammen mit

den Ungläubigen verbleibe, und dass Gott ihm nicht verzeihen und ihn nicht begnadigen könne, dass derselbe vielmehr, wenn er ihn begnadige oder ihm verzeihe, von seiner Weisheit ablasse und die Stufe der Göttlichkeit verlasse (wie hoch und gewaltig ist Gott über ihrer Behauptung erhaben!)... und sie stimmen darin überein, dass Gott nicht wolle, dass Buhlerei, Sodomiterei, Todschlag, Ungehorsamen, Unglauben der Ungläubigen und alle schimpflichen, tadelnswerthen Scheusslichkeiten stattfinden, und das gebe die Nothwendigkeit, dass sie alle entweder sein Wohlgefallen haben, gut und annemlich seien, oder dass er von allen absehe und nichts damit zu thun habe....; sie stimmen darin überein, dass es viele Dinge gebe, welche für den Menschen nothwendig seien, ohne dass ein Gebot Gottes darüber existire, z. B. die Spekulation, die Demonstration, der Dank für die Wohlthaten (Gottes), das Aufgeben des Unglaubens und der Ungläubigen; ferner behaupten sie, dass wenn der Mensch diese Dinge nach der Bestimmung seiner Vernunft ohne Gebot von Seiten Gottes vollbracht habe, Gott ihn belohnen müsse, ohne dass vorher darüber Gebote, Mittheilung, Verheissung, Androhung oder Verpflichtung stattgefunden habe, dann wenn er ihn belohnt habe, der Dank dafür für den Menschen Pflicht sei, wenn er ihm aber gedankt habe, Gott ihn belohnen müsse; auf diese Weise verläuft die Sache zwischen dem Diener und dem Herrn in einem Zirkel, und das macht es nothwendig, dass ihrer Behauptung gemäss Gott von den Verpflichtungen der Menschen nicht loskomme....; sie gehen weiter und behaupten, wenn Gott etwas Lebloses geschaffen habe, sei es nothwendig für ihn Lebendiges zu schaffen....; dann gehen sie weiter und behaupten, dass alles Angenehme, was der Mensch von seinem Herrn erlange, von ihm nur erlangt werde, weil er es verdiene, nicht durch Gnade von Gott....; und sie stimmen darin überein, dass dem Menschen das Attribut des Glaubens nicht zukomme, bis er Alles, was Bedingung in ihren Glaubensansichten ist, wisse und in seiner Erkenntniss die Stufe ihrer Führer, z. B. des Abu Hudsail, an-Natztzam's u. A. erreicht habe und darüber nach der richtigen Bestimmung der Beweise und mit Auflösung der Zweifel bestimme und die Spekulation und Disputation in seiner Gewalt habe, wer aber diese Stufe nicht erreicht habe, sei ein Ungläubiger, denn es sei für ihn nicht der Glaube anzunehmen, und deshalb nehmen sie für alle gewöhnlichen Muslimun den Unglauben an, und deswegen ist ihre Ansicht, dass alle Gelehrte, welche von ihnen abweichen, Ungläubige sind und jede Sekte von ihnen erklärt alle anderen für Ungläubige....; dann fügen sie dazu noch, was das Scheusslichste davon ist, und läugnen von den Vorzügen des Gesandten Gottes, was ihm eigenthümlich ist und was er vor den übrigen Propheten voraus hat, z. B. die Wirklichkeit seiner Erhebung (in die Himmel), das Bestehen

der Fürbitte seinerseits am Auferstehungstage, die Existenz des Brunnens al-Kauthar (eines besonders ausgezeichneten Brunnens im Paradies, welcher Muhammad angehört und woraus er den Seligen zu trinken geben wird vgl. Sur. 108) und läugnen, was über diese Gegenstände von Andeutungen und Mittheilungen offenbart ist und läugnen auch die Strafe des Grabes....".

Eine Vergleichung mit dem von asch-Schahrastâni Mitgetheilten zeigt eine grössere Schroffheit der Ansichten, die theilweise wohl in der Auffassung des Verfassers ihren Grund hat.

In der fünften und sechsten Station von den Mawâkif finden sich ausser dem geschichtlichen Anhange über die Sekten an folgenden Stellen Angaben über die Mu'tazila im Allgemeinen: p. 1. 30. 32. 39. 51. 64. 68. 72. 76. 79. 81. 84. 104 ff. 109. 113. 116 ff. 120. 123. 127 ff. 147 ff. 150 ff. 165. 181 ff. 199 f. 238. 244. 248. 256 f. 262 ff. 274. 278. 283 ff. 289. 292 f. 301. 304. 307. 321. 331.

Asch-Sch. theilt die Mutazila in 12 Sekten, in den Maw. werden sie in 20 Sekten zerlegt, indem ausser den Zwölf asch-Sch.'s noch folgende als eigene Sekten aufgeführt werden: die Anh. von 'Amr Ibn 'Obaid (S. 47), die Anh. von ('Ali) al-Aswâri (S. 60), die Anh. v. al-Iskâfi (S. 60), die Anh. der beiden Dschâfar (S. 60), die Anh. v. afz-Szâlihi (S. 162), die Anh. v. Fadhl al-'Hudabi (vgl. S. 61), die Anh. v. al-Kâbi (S. 79) und die Bahschamîja (S. 80) als besondere Sekte. Tâhir al-Isfarâini theilt die Mu'tazila auch in 20 islamitische Sekten, und rechnet noch zwei Sekten zu ihnen, die gar nicht mehr zum Islâm zu zählen seien (die 'Hâjitîja (S. 61) und die 'Himârîja), sonst hat er dieselben als die Mawâkif mit Ausnahme der 'Hudabija; für diese und die aus dem Islâm verwiesenen 'Hajitîja macht er die Anhänger von Muwais (S. 160) und die von Jâkûb asch-Schaḥḥâm, dem Lehrer von al-Dschubbâi (S. 53) zu besonderen Sekten.

S. ۳۲ l. Z. v. u. ist entschieden die Lesart des Cod. No. 4 اكتساب vorzuziehen, da die kausative Bedeutung der 4. Verbalform von كسب in den Zusammenhang gar nicht passt.

S. 48. Der vierte Punkt in der Lehre Wâfzil's wird deutlicher durch die folgenden Worte des Tâhir al-Isfarâini (fol. 29) darüber: „dann brachte Wâfzil eine dritte Ketzerei auf; nemlich die Muslimûn hatten über 'Ali und seine Anh. und über seine Gegner in der Kameelschlacht, worunter Âischa, Talḥa u. az-Zubair waren, zweierlei Ansichten. Die Chawâridsch behaupteten, dass Âischa, Talḥa u. az-Zubair insgesammt durch ihre Kämpfe gegen 'Ali Ungläubige geworden seien, 'Ali damals aber im Rechte gewesen sei, dass er jedoch später durch Zulassung des Schiedsgerichtes ungläubig geworden sei; die übrige Gemeinde behauptete, dass beide Partheien der Kameelschlacht Gläubige, Muslimûn seien, dass das Recht mit 'Ali gewesen sei, die Anderen aber einen beim Streben

nach dem Richtigen entstandenen Irrthum begangen haben, womit weder Unglauben noch Gottlosigkeit noch Lossagung noch Feindschaft nothwendig verbunden sei. Wâfzil nun wich von beiden Partheien ab und behauptete, dass eine der Partheien in der Kameelschlacht gottlos gewesen sei *nicht an sich selbst*, und er ordnete darnach an, so dass er sagte: wenn bei mir zwei Männer von diesem Heere Zeugniss ablegen, so nehme ich es an; wenn aber *ein* Mann von diesem Heere Zeugniss ablegt und *ein* Mann von jenem Heere, so nehme ich es nicht an. Da sagte man zu ihm: wie aber, wenn von diesem Heere 'Ali und al-'Hasan und al-'Husain und Ibn 'Abbâs und 'Ammâr Ibn Jâsir alle insgesammt Zeugniss ablegen und von jenem Heere Âischa und Tal'ha und az-Zubair alle insgesammt, wirst du ihr Zeugniss annehmen? Er antwortete: wenn alle insgesammt Zeugniss ablegen über eine Hand voll Kohl, so nehme ich es nicht an."

Erwähnt werden Ansichten von Wâfzil noch Mawâkif, S. 224. 290. 330. Von 'Amr Ibn 'Obaid u. s. Anh., welche Tâhir al-Isfar. und die Mawâkif als eigene Sekte zählen, theilen beide als Unterscheidungslehre von den Wâfziliĵa nur mit, dass sie beide Partheien zur Hölle verdammt haben.

S. 48 ff. Al-'Allâf heisst bei Ibn Challik. (No. 617) und bei Tâhir al-Isfar. Abu-'l Hudsail Mu'hammad Ibn al-Hudsail. S. ٣٤ Z. 5 v. u. hat al-Dschurdschâni für اللوازم das dem Sinne nach verwandte الاضافات gesetzt.

S. 50. Z. 6 v. u. ist genauer zu übersetzen: da jedes Einzelne (nach einer Seite hin) endlos ist.

S. 52. Z. 3 l.: aber das Thun (dabei) sei (Gott) dienen; nach Tâh. al-Isf. fol. 30 setzt er noch hinzu: es giebt in der Welt keinen Gottesläugner und Materialisten, welcher nicht in vielen Dingen Gott Gehorsam leistet, wenn er auch nicht das Bestreben hat, dadurch Gott näher zu kommen, weil er ihn nicht kennt. Ueber die Ansichten Abu-'l-Hudsail's vgl. noch Mawâk p. 57, 81, 105, 151 f., 270, 273 f. 275. Tâhir al-Isf. a. a. O. erwähnt eine Schrift von ihm كتاب الحجج (das Buch der Beweise), welche er nebst anderen gegen die materialistischen Philosophen geschrieben habe; fol. 31 eine gegen an-Natztzâm كتاب الاعراض (Buch über die Accidenzen).

S. 53 ff. An-Natztzâm wird von Tâh. al-Isf. fol. 31 und im Cod. No. 6 Ibn Baschschâr genannt, während Ibn Chall. ihn Ibn Sajjar nennt (No. 517); der erstere theilt noch mit, dass er zuerst den Dualisten und den Sumaniĵa angehangen, dann sich mit den Schriften der Philosophen beschäftigt und deren Kalâm mit dem Kalâm der Mu'ta'zila vermischt habe. S. 57 beim neunten Punkte fügt derselbe noch hinzu, dass er gleichfalls die anderen Wunder Mu'hammad's geläugnet habe; beim zehnten, dass ein auf fortlaufender Tradition beruhender Ausspruch kein Beweis sei.

S. 58. Z. 11 habe ich gelesen خرج ووجلان; Z. 16 für Muḱsin punktirt Wüstenfeld im Ibn Kutaiba S. 102. Z. 2 v. u. Muḱassin. S. 60. Aus den hier genannten (ʿAli) al-Aswâri, Abu Dschaʿfar al-Iskâfi und den beiden Dschaʿfar nebst ihren Anhängern machen Tâhir al-Isf. und die Mawâkif drei neue Sekten, ohne etwas Weiteres als das Hiergesagte von ihnen anzuführen, nur von al-Iskâfi giebt jener als besonders auffällige Meinung die an, dass Gott, obwohl er zu seinen Geschöpfen spreche, doch kein Redender zu nennen sei.

S. 61 der hier und sonst (Maw. S. 275) citirte Ibn ar-Râwandi ist sicherlich der bei Ibn Challik. unter No. 34 vorkommende, wo unter Anderen folgendes Buch genannt ist كتاب فضيحة المعتزلة (Buch der Schande der Muʿtazila); vgl. auch Delitsch a. a. O. S. 186, 247 u. 301, woselbst also die Lesart des Münch. Cod. vorzuziehen ist. Tâhir al-Isf. schliesst seine Angaben über an-Natztzâm damit, dass er erzählt, derselbe sei trunken, mit dem Becher in der Hand gestorben, und er fügt hinzu, dass nicht blos alle Rechtgläubigen, sondern auch die älteren Muʿtazila ihn für einen Ungläubigen erklärt haben, z. B. Abu-'l-Hudsail, auch al-Iskâfi habe ein Buch über seinen Unglauben verfasst, ebenso Dschaʿfar Ibn ʿHarb; in den Maw. wird er sonst noch erwähnt p. 43, 57, 117, 220.

S. 61 ff. ʿHâbit und ʿHudabi in den Maw. scheint auf einem Schreibfehler zu beruhen, da auch Tâhir al-Isf. ʿHajit hat, den Zweiten aber الحارثى (al-ʿHârithi) nennt, was leicht aus الحدثى entstanden sein kann. Er zählt die beiden Sekten erst im 13ten Bab unter den ungläubigen Sekten auf, gleichwie al-Dschurdschâni sagt (Maw. p. 340): al-Âmidi sagt, sie seien Ungläubige, Götzendiener.

S. 65. Z. 9 v. u. schiebt al-Dschurdschâni vor اذا ein كما ein, was den Sinn giebt „gleichwie wenn“.

S. ٣٥ Z. 4 v. u. will Fleischer für يكون das gramm. richtigere يكونان lesen; jenes steht in allen codd.

S. 69. Z. 25 (keine Farbe) habe ich die Lesart des Cod. N. 5 ولا متلون der gedruckten von No. 4 u. 6 ولا متكون (der Mensch ist nicht entstehend) des Zusammenhanges wegen vorgezogen, da hier von dem bereits entstandenen Menschen die Rede ist; eine Bestätigung dafür giebt Tâh. al-Isf., welcher auch متلون hat, vgl. noch Wolf, die Drusen etc. S. 18.

S. 70. Z. 12 l. fatl.

S. 71 ff. Nach Cod. 5 und den Maw. heist der Beiname al-Muzdâr, was al-Dschurdsch. als Part. der 8. Verbalform von الزيارة = visitatus erklärt, während Cod. 4 und 6 nebst Tâhir den Namen al-Murdâr (المردار = impura res, cadaver) schreiben, für welche Bedeutung der Letztere einen Dichtervers anführt. S. 71. Z. 9 setzt al-Dschurdsch. zur Verdeutlichung hinter Erzeugung hinzu: aber nicht auf dem Wege der unmittelbaren Wirkung. S. 72. Z. 19 l. anstatt „und" nach S. 28 „die beiden Genossen des".

S. 73. An-Numairi steht auch bei Tâh. al-Isf.; ابن ابرش (Maw. S. 117) ist wohl ein Druckfehler.

S. 74. Tâh. al-Isf. hat gleichfalls al-Fûti; Z. 3 v. u. sind nach ihm solche Beziehungen ausgesprochen in den Worten: wir haben genug an Gott — er ist der beste Fürsorger. S. 75. Z. 13 v. u. Hieher gehört, was Tâhir al-Isf. und Maw. hinzufügen, dass das Spalten des Mondes, die Theilung des Meeres, die Verwandelung der Schlange in einen Stab, das Auferwecken der Todten seiner Ansicht nach kein Beweis für die Wahrhaftigkeit dessen seien, durch dessen Hand sie geschehen.

S. 76. Z. 12 ist mit Vergl. von dem S. 146 u. 150 Vorkommenden richtiger zu übersetzen: „welchem der Tod". Z. 18. Maw. S. 152 u. 254 kommt unter den späteren Mu'tazila ein 'Abbâd vor, der das eine Mal adh-Dhumairi, das andere Mal adh-Dhaimari heisst, Tâhir al-Isf. nennt bei den 'Himârija (s. weiter unten) einen 'Abbad Ibn Sulaiman afz-Szaimari. Ueber Hischâm vgl. noch Maw. S. 113 u. 339.

S. 77 ff. Von den Werken al-Dschâhitz's führt Tâh. al-Isf. ausser anderen als Hauptwerk „das Buch der Natureigenschaften der Thiere (كتاب طبايع الحيوان)" an, welches Ibn Chall. (No. 617) einfach كتاب الحيوان (Buch der Thiere) nennt; jener sagt, er habe den Stoff dazu aus dem Buche des Aristoteles und aus dem Buche von al-Madâini genommen, welches dieser „über den Nutzen der verschiedenen Thierklassen" geschrieben habe, wozu er der Ausschmückung wegen Verse hinzugefügt habe, indem er die einzelnen Thiere unter einander disputiren lässt. Man wird durch diese Angaben sogleich an die von Nauwerk ausführlicher besprochene Schrift von ähnlicher Form und ähnlichem Inhalte erinnert, تحفة اخوان الصفا (Gabe der aufrichtigen Freunde), Berlin 1837. Ausserdem nennt Tâhir von den Schriften des al-Dschâhitz: das Buch der Schlauheiten der Räuber (كتاب حيل اللصوص), das Buch über den Betrug der Künste (فى غش الصناعات), ein Buch mit dem Titel كتاب الفتيا, worin er die Gefährten geschmäht habe, und noch einige andere. Auch Ibn Chall. a. a. O. und Abulfeda, annal. II., S. 230 ff. geben

die Namen noch anderer Bücher von ihm. Dieser erzählt, dass er, ein hoher Greis, von Büchern, welche er um sich aufzuhäufen pflegte, erschlagen sei († a. 256—868). In dem Maw. wird er citirt S. 57, 198, 214, 221, 261, 284, 297. Nach der Verbesserung von Fleischer ist S. ٥٢. Z. 7 لقمالهم und S. ٥٣. Z. 6 entw. يقلب oder ينقلب zu lesen, dieses findet sich in den Maw.

S. 79 f. Tâh. al-Isf. und Maw. führen al-Kâbi und seine Anhänger als eine eigene Sekte auf, die abweichenden Ansichten derselben ebenso wie asch-Schahr. In d. Maw. w. er noch citirt S. 43, 57, 62, 81, 125, 270, 299, 307.

S. 80 ff. Den schon früher (S. 53) erwähnten Lehrer von al-Dschubbâi, Abu Jâkûb asch-Schahhâm mit seinen Anhängern zählt Tâh. al-Isf. als eigene Sekte der Schahhâmîja und giebt an, dass er, wie al-'Allâf, übereinstimmend mit den Anhängern der Sunna ein zwischen zwei Bestimmenden (Gott und Mensch) Bestimmtes für möglich erklärt habe, dass aber Beide sich durch die Annahme von den Rechtgläubigen unterschieden hätten, dass Jeder der Beiden, wenn er wolle, sich bei seinem Hervorbringen trennen könne.

S. ٥٥ Z. 7 v. u. giebt المنع, wofür sich keine Variante findet, durchaus keinen passenden Sinn, ich bin der Konjektur Fleischer's المنع gefolgt; S. ٥٧ Z. 6 v. u. habe ich die Lesart des Cod. No. 6 والأقرين übersetzt; l. Z. will Fleischer das gramm. richtige لو كانه, eine Variante ist nicht da; S. ٥٨ Z. 1 lese ich لعلته غير مزيح, oder mit Cod. No. 6 مزيح علته.

S. 88. Z. 5 l. „Vortrefflichkeit" anstatt „Gnade"; Z. 21 h. ich die Lesart des Cod. No. 6 الألوان übersetzt, الأكوان „die Existenzen" würde Früherem widersprechen.

Die beiden Sekten der Dschubbâîja und Bahschamîja werden von Tâhir al-Isf. als zwei besondere gezählt und kürzer behandelt als von asch-Schahr.; von den ersten führt er noch folgende Annahme an, es könne *ein* Accidenz in vielen Subjekten vorhanden sein, nemlich das Wort werde an einem Orte geschrieben, so dass es auch darin als Accidenz existire, dann werde es an einem zweiten Orte geschrieben, so dass es auch darin ein Existirendes werde, ohne dass es von dem ersten Orte weggenommen werde oder daselbst nicht existire. Von der Lehre der Bahschamîja sagt er, dass sie die Lehre der meisten Mutazila seiner Zeit gewesen sei, weil sich Ibn 'Abbâd (vgl. S. 28) zu ihr bekannt habe.

Auch in den Maw. werden die Lehren beider Sekten in der Aufzählung derselben am Schlusse nur kurz angegeben, dagegen werden sie und ihre Stifter um so öfter vorher in der Auseinandersetzung des orthodoxen Kalâms angeführt und bekämpft, vgl. S. 44, 81, 262, 292, 301; al-Dschubbâi w. erwähnt S. 10, 26, 59, 60, 81, 107, 122, 125, 138, 142 ff., 150 ff., 182, 254, 262, 270, 273, 275, 307, 331. Abu Hâschim S. 10, 120 ff., 151 ff., 182, 254 f., 262 f., 267, 275, 293, 326, 331. Der spätere Abu-'l-Husain al-Baszri (vgl. S. 88; + nach Ibn Chall. 420 = 1029, während al-Dschubbâi + 303 = 915 und Abu Hâschim + 321 = 932) w. in den Maw. erwähnt S. 9, 12, 21 f., 25 f., 53 f., 56 f., 62, 106 f., 109, 112, 117, 243 f., 254, 290, 297. Der Kadhi 'Abd al-Dschabbâr ebenda S. 59 f., 106, 254, 275.

S. 89. Z. 8 v. u. l. Szafwân.

S. 90. Z. 3. Der Verf. d. Maw. sagt (S. 362), Dschahm habe aus diesem Grunde die Eigenschaften des Wissens und der Macht für Gott geläugnet, was seinen Kommentator al-Dschurdschâni bewogen hat, die Bemerkung von al-Âmidi hinzuzufügen, er hätte seinen Grundsätzen gemäss das Wissen und das Leben als Eigenschaften Gottes läugnen müssen, da er den Menschen ja keine Macht zugestehe. Da derselbe augenscheinlich asch-Schahr. benutzt hat (er wird S. 70 u. 335 von ihm citirt) und dieser das Richtige hat, so hat die Bemerkung etwas Auffallendes. Vgl. noch Maw. S. 275.

S. 92 ff. Tâh. al-Isf. theilt wie die Maw. S. 361 im 7ten Bab die Naddschârîja in dieselben drei Klassen, indem jener hinzufügt, dass die erste Klasse von Muhammad Ibn 'Îsa Burgûth, die zweite von az-Záfarâni in Rai, und die dritte davon ihren Namen habe, weil sie das erlangt zu haben glaubten (استدركوا) was ihren Vorgängern dunkel war.

S. 93. Z. 17. In den Maw. findet sich grade die entgegengesetzte Angabe: „wer sage, das Wort Gottes sei *nicht* geschaffen (غير مخلوق), sei ein Ungläubiger"; es würde darnach, wenn man einen Irrthum in den Quellen asch-Sch.'s anzunehmen berechtigt wäre, der Widerspruch, an welchem derselbe Anstoss nimmt, fortfallen, indessen wage ich darüber nicht zu entscheiden, wiewohl die vermittelnde Ansicht der Mustadrika dafür sprechen könnte. Die Ausgleichung, welche asch-Schahr. vorschlägt, ist nicht ganz deutlich; bleibt man bei dem الاختلاف, wofür sich keine Variante findet, stehen, so kann der Sinn nur sein, غيره vom Worte Gottes gebraucht, solle nur die Verschiedenheit ausdrücken; Fleischer schlägt vor الاختلاق zu lesen, dann wäre der Sinn, sie nehmen das nur im absoluten Sinne von Gott gebrauchte

مخلوق (geschaffen) in dem gewöhnlichen Sinne von مختلق (gebildet). — An-Naddschâr w. auch Maw. S. 57 citirt; ebenso Bischr al-Marîsi S. 269.

S. 94. Dhirâr u. 'Haffs w. gen. Maw. S. 117 u. 361.

S. 98 ff. Die Darstellung der Lehre al-Aschári's, welche asch-Sch., obwohl er sie, weil er ihr selbst zugethan war, verhältnissmässig ausführlich behandelt, doch nur in Betreff der Hauptpunkte giebt, kann aus den Werken, welche sich die Darstellung der Wissenschaft des Kalâm zur eigentlichen Aufgabe machen, wie z. B. die Mawâkif, bedeutend ergänzt werden. Er wird in derselben als Begründer des orthodoxen Kalâm und im Unterschiede von den anderen rechtgläubigen Mutakallimun an folgenden Stellen erwähnt: S. 9, 12, 25 f., 29 f., 51, 65, 70 ff., 75, 78, 85, 86, 100, 105, 126, 128, 135, 142, 148, 150 f., 159, 162, 170, 181, 219 f., 254, 260, 262, 275, 290, 292, 296, 301, 307, 332. Auf diese Stellen hier weiter einzugehen, würde das Maass dieser Anmm. überschreiten; vgl. d. Vorwort. Ibn Chall. giebt No. 440 s. vollst. Genealogie bis Abu Mûsa al-Aschári an, S. ٢٩ Z. 5. Cod. No. 6 hat hinter لبيانيز noch خلقته, was Cod. No. 5 in der folg. Z. hinter كمال hat; der Herausgeber hat es an beiden Stellen fortgelassen, ich habe es der Deutlichkeit wegen an der ersten Stelle mit übersetzt. Z. 9 fehlt vor كما wohl ein و.

S. 100. Der Kâdhi Abu Bakr al-Bak. w. in den Maw. citirt: S. 54, 72, 75, 85, 161, 177 f., 182, 193, 200, 218 f., 238, 275, 330.

S. 105. Der Imâm Abu-'l-Ma'âli w. in den Maw. erwähnt S. 72, 106, 126, 142. Bei Ibn Chall. unter No. 723, S. ٨٧, Z. 2 v. u. wird ein Werk von ihm angeführt mit folgendem Titel مغيث الخلق فى اختيار الاحق (der Helfer der Geschöpfe bei der Auswahl des Wahren).

S. 107. Der Lehrer Abu Is'hâk al-Isf. w. in den Maw. citirt: S. 74 f., 193, 200, 218, 243, 275, 291.

S. 108. Z. 13 v. u. l. „von Lichtstrahlen" anst. „des Getrenntseins"; es ist zu punkt. شُعاع.

S. 113 ff. Die Muschabbiha beh. Tâh. al-Isf. im 12ten Bab fol. 54 ff. Er theilt sie in zwei Klassen, in solche, welche das Wesen Gottes mit anderen Wesen vergleichen und in solche, welche sein Wesen mit den Wesenheiten (Eigenschaften) Anderer vergleichen. Zu der ersten Klasse zählt er die Sabâbija (vgl.

S. 260 f., der Name scheint korrumpirt, da Ibn Kut. S. 300 sowohl, als auch Maw. mit asch-Schahr. übereinstimmend Sabâîja schreiben), welche die ersten extremen Muschabbiha gewesen seien und von welchen 'Alî, wie auch Ibn Kut. berichtet, [eine Anzahl [verbrannt habe, worauf sie ihn um so mehr für Gott erklärt hätten, da ein Ausspruch Muhammad's laute: es straft Keiner mit Feuer als der Herr des Feuers. Ferner die Bajânîja (S. 171), welcher Name hier, wie im 13ten Bab korrumpirt scheint, da Maw. gleichfalls Bunânîja haben; ferner die Mughîrîja, Manfzurîja, Chattâbîja und unter dem sonst allgemeinen Namen der Hulûlîja eine besondere Sekte, von denen er erzählt, dass sie geglaubt hätten, Gott erscheine in der Gestalt der Schönen, weshalb sie jede schöne Gestalt, die sie getroffen, angebetet hätten; ferner die Mukannaîja, die Muschabbiha von Mâwarânnahr, welche den S. 173 erwähnten Mukannaʿ als Gott betrachtet hätten, die zwei Sekten der Hischâmîja, die Junusîja (S. 215), welche geglaubt hätten, die Träger des göttlichen Thrones trügen ihn, wenn er auch stärker als sie sei, sowie die beiden Beine des Kranichs seinen Körper trügen, wenn dieser auch stärker als jene sei, Dâûd al-Dschawâribi (S. 115, 215) und die Karrâmîja. Zu der zweiten Klasse, welche bei seinen Eigenschaften eine Vergleichung zugaben, zählt er die Muʿtazila von Bafzra, wiederum die Karrâmîja, die Zurârîja (S. 214) und die Schaitanîja (S. 215). Die Maw. S. 362 (S. 78) schliessen sich der Auffassung bei asch-Schahr. ganz an, nur dass die Karrâmîja den Muschabbiha beigezählt werden; Mukâtil w. cit. in ihnen S. 260.

S. 115. Z. 1 l. Hischâm; Z. 3 l. „von den Anhängern der Sunna“ für „Schîâ“; es gehören die drei Genannten eben zu der vorhin erwähnten Sekte der 'Haschwîja, wie Maw. S. 362 gesagt wird und auch der ganze Zusammenhang darauf hinweist; Cod. No. 5 liest ganz richtig من اهل السنة. Z. 16 v. u. l. Dschawâribi, wie derselbe S. 215 bei asch-Schahr. und bei Tâhir al-Isf. genannt w. وسلبوني bei Maw. S. 362 ist wohl eine Korruption aus واسالوني.

S. 119 ff. Die Karrâmîja w. von Tâhir al-Isf. im 11ten Bab behandelt, wo er über die Persönlichkeit des Stifters, den Mangel seiner Bildung und die Aeusserlichkeit seiner Gottesverehrung gleich asch-Sch. berichtet. Er erwähnt auch sein Buch „die Strafe des Grabes“ und bemerkt, dass es in einer so schlechten Sprache und so voll von ungebräuchlichen, neugebildeten und unverständlichen Worten abgefasst gewesen sei (vgl. S. 124), dass seine Anhänger sich desselben geschämt und ein anderes unter demselben Namen angefertigt hätten, welches sie untergeschoben und für das

Seinige ausgegeben hätten; er sei in Nîsâbûr zur Zeit des Muhammad Ibn Tâhir Ibn 'Abdallâh Ibn Tâhir (also um die Mitte des 3. Jahrh.) aufgetreten. Tâh. al-Isf. theilt seine Sekte nur in drei Unterabtheilungen, indem er den von asch-Sch. genannten Ishâkîja noch eine Sekte der 'Hakâikîja und eine der Tarâikîja hinzufügt.

S. 120. Z. 7 geben die Maw. die Ansicht deutlicher: dass er nicht auf dem Throne, sondern ihm gegenüber sich befinde.

S. 121. Tâhir al-Isf. erz., dass sie ihre Ansicht über das Entstehen der Accidenzen in seinem Wesen auf die Ansicht der Magier über die Entstehung des Ahrimân aus dem Gedanken Jazdan's (S. 276) begründet hätten.

S. 122. Z. 2 v. u. Kâf und Nûn sind die beiden Buchstaben des Imp. Kun (كن werde).

S. 127 die Maw. geben S. 363 noch ihre Ansichten über das Wesen der Prophetie und göttlichen Botschaft, so wie die Eigenschaften der Propheten und Botschafter. Ausserdem werden sie in ihnen citirt S. 17, 22, 25, 59 f., 62, 64, 80, 161, 244, 270, 275, 277.

S. 128 ff. Tâh. al-Isf. giebt im 4ten Bab fol. 16 ff. als allgemein geltende Grundansichten der Chawâridsch folgende zwei: erstens dass 'Alî, 'Othmân und die Theilnehmer an der Kameelschlacht, so wie die beiden Schiedsmänner und Alle, welche ihnen zugestimmt hätten, Ungläubige seien; zweitens dass jedes Mitglied der Gemeinde Muhammad's, welches eine Sünde begehe, ungläubig werde und auf ewig in die Hölle komme; nur die Nadschadât wären insofern davon abgewichen, dass sie sagen, ein Gottloser sei in der Bedeutung ein Ungläubiger, dass er die Gnade Gottes läugne (gegen sie undankbar sei), nach ihrer Ansicht sei also der Name الكافر in der Bedeutung von الكفران nicht von الكفر zu nehmen. Alle hätten aber ausserdem darin übereingestimmt, dass die Auflehnung gegen einen ungerechten Imâm erlaubt sei.

In den Maw. w. d. Chawâridsch citirt S. 257, 262, 275, 279, 283 f., 307; die Azârika S. 218.

S. 134. Z. 4 l. al-'Abdi, ausserdem vgl. Weil, Geschichte d. Chalif. I., S. 353, 365, 445; die Verse S. 135 finden sich auch Maw. S. 254 mit der Variante im erste Versen يا ضَرْبَةً من تَقِيٍّ, was für den Sinn keinen Unterschied giebt, ich lese مُنِيبٍ.

S. 136. Z. 16 l. „mit der Schaar derer“ anst. „in Tâifa“.

S. 139. Z. 2 v. u. dieselbe Notiz findet sich bei Ibn Kutaiba (S. 300), welcher den Präfekten von Madîna gleichfalls 'Othmân Ibn Dschabbân nennt.

S. 140. Z. 7 haben die Worte في بيع الأمة, wie Hr. Prof. Rödiger mich darauf aufmerksam machte, nicht den Sinn „über die Huldigung der Gemeinde“ sondern sie sind zu übersetzen „über den Verkauf der Sklavin“. Es bestätigt sich das durch folgende Erzählung bei Tâh. al-Isf. fol. 23 unter dem, was er von den Ibâdhîja sagt: Es gehört zu ihrer Geschichte, dass ein Mann von ihnen, mit Namen Ibrâhîm Leute seiner Parthei besuchte und eine Sklavin bei sich hatte, die seiner Ansicht zugethan war. Er sagte zu ihr: bringe mir das und das; sie war säumig und da schwur er, sie an die Stämme der Wüste zu verkaufen. Es war aber ein Mann unter ihnen dabei, welcher Maimûn hiess (nicht der Maimûn, welchen wir unter den 'Adschârida erwähnt haben; vgl. S. 144); dieser sagte zu ihm: du willst eine gläubige Sklavin an ungläubige Leute verkaufen? Jener antwortete: Gott hat den Verkauf erlaubt. Seine Genossen waren für ihn und die Verhandlung darüber dehnte sich zwischen ihnen aus, bis Einer sich vom Anderen lossagte. Eine Anzahl von ihnen aber blieb bei dem Unglauben Beider stehen und sie schrieben an ihre Gelehrten, von denen die Antwort kam, dass solcher Verkauf erlaubt sei und Maimun, so wie Alle, welche in der Angelegenheit Ibrahim's stehen geblieben wären, bereuen müssten. Von da an trennten sie sich in drei Partheien, die Ibrahimîja, die Maimûnîja und die Wâkifîja. Es trat aber nachher die Parthei der Baihasîja auf, Anhänger von Abu Baihas Haifzam Ibn Âmir, welche behaupteten, dass Maimûn ungläubig geworden sei durch seine Behauptung, dass der Verkauf jener Sklavin an Ungläubige, welche im Zustande der Furcht sich befänden, etwas Verbotenes sei; sie erklärten aber auch die Wâkifîja für Ungläubige, weil sie bei dem Unglauben Maimûn's stehen geblieben seien; und sie behaupteten, auch Ibrahîm sei ungläubig geworden, weil er sich von diesen Wâkifîja losgesagt hätte. Es behaupteten die Baihasîja ferner: wir geben überhaupt nicht die Erklärung über den Sünder ab, dass er Ungläubiger oder Gläubiger sei, bis er vor den Herrscher gebracht ist und die Strafe für ihn feststeht; Einige sagten: so lange der Imâm ungläubig ist, sind auch seine Untergebenen Ungläubige. Einige behaupteten, die Trunkenheit sei Unglaube, wenn damit die Unterlassung des Gebetes verbunden sei.

S. 142. Z. 1 l. Thâlabîja; Z. 9 v. u. l. Schubaib. Aus den Anhängern dieses Schubaib macht Tâhir al-Isf. fol. 24 eine eigene Sekte der Chawâridsch, welche aber wegen ihrer Beziehung zu Szâlih Ibn Misrah den Namen Szâlihîja führen. Die Abweichung Jenes von diesem habe darin bestanden, dass er das Imâmat der Frauen erlaubt habe, wenn sie, wie es nöthig sei, die Sache der Untergebenen führen und sich gegen die (im Glauben) Abweichenden auflehnen. Als Grund wird angegeben, weil er bei der Affaire in Kufa seiner Mutter Ghazâla von der Tribüne

aus vorzubeten befohlen habe. Seine Anhänger hätten dieselbe nach seinem Tode auch wirklich als Imâm angenommen, bis sie getödtet sei. Es folgt dann die Geschichte seiner Besiegung und seines Todes.

S. 143 f. Tâhir al-Isf. und Maw. unterscheiden sich von asch-Schahr. darin, dass Beide die Sekten, welcher dieser unter den Tha'âliba als eine Hauptsekte der Chawâridsch zählt, zu den 'Adschârida rechnen, nur führen Letztere die Raschidija, Ersterer die Atrâfîja gar nicht auf. In Betreff der Chârimîja, so schreibt auch dieser den Namen Châzimîja (vgl. S. 146, Anm.) und sagt von ihnen dasselbe wie asch-Schahr., dass sie den Anhängern der Sunna, was das Kadar, das Vermögen und den Willen Gottes anlangt, beigestimmt und die Kadarîja, aber auch 'Othmân, 'Ali und al-'Hasan für Ungläubige erklärt hätten.

S. 146. Z. 2 v. u. und S. 147, Z. 5 habe ich der Deutlichkeit wegen „ihres Lebens" übersetzt, die wörtliche Uebersetzung wäre „ihrer Sache, ihrer Angelegenheit", wenn nicht vielleicht an beiden Stellen عمرهم für أمرهم zu lesen ist, vgl. S. ١٠٠, Z. 2.

S. 148. Z 5 „im Aufenthaltsorte der Furcht", Maw. h. dafür S. 368 في دار البيعة; l. Z. l. (*Zehntner.*)

S. 149. Z. 1 nemlich die Saaten, welche durch Flüsse und Kanäle bewässert werden; der Gegensatz dazu ist, wie Tâhir al-Isf. bemerkt, was durch den Regen vom Himmel bewässert wird.

S. ٩٩ Z. 7 v. u. ist كبير Druckfehler für كبيرة, welches in Cod. No. 5 steht.

S. 151. Bei dem Stifter der Ibâdhîja setzt Ibn Kut. hinzu, dass er von den Banu Murra Ibn 'Obaid von den Banu Tamîm gewesen sei. Tâhir al-Isf. und Maw. theilen dieselben in vier Unterabtheilungen, indem sie diejenigen, welche behaupten, „dass es einen Gehorsam gebe, durch welchen Gott nicht erstrebt werde", als besondere Klasse unterscheiden.

S. 152. Z. 19 l. Unglauben an die Gnade (Gottes) und vgl. die Bemm. Tâhir's zu den Chaw. im Allgem.

S. ١٠١ Z. 11 giebt الى und الا des Cod. No. 6 keinen Sinn; ich bin der Konjektur Fleischer's اى gefolgt. Z. 2 v. u. ist wohl mit demselben بتولى zu lesen, Cod. No. 4 h. بتوالى.

S. 154 f. Die Ssifrîja w. bei Tâhir al-Isf. Ssufrîja, in den Maw. Afzfarîja genannt. Der Erstere fügt noch hinzu, dass sie das Imâmat eines gewissen Abu Bilâl Mirdâs al-Châridschi und nach ihm das des 'Imrân Ibn 'Hattân as-Sadwisi (S. 134) behauptet haben; Jener habe sich in der Zeit von

Jazîd Ibn Muâwîja in dem Gebiete von Bafsra gegen den Statthalter davon 'Obaidallâh Ibn Zijâd aufgelehnt.

S. 154. Z. 1 v. u. l. „von gl. Fr. mit den Ungl."

S. 155. Z. 1 v. o. h. Maw. wiederum في دار البيعة. Z. 20 l. al-'Abdi; Z. 28 setze das Komma hinter 'Îsa hinter Burguth.

S. ١٠٣ Z. 14 ist بعلمه Druckfehler für بعمله, in Cod. No. 5.

S. 158. Die 'Obaidîja fehlen bei Tâhir al-Isf.

S. 159. Z. 3 v. u. steht in d. Maw. أن يفعله für تركه, so dass der Sinn ist: was dem Verstande nach zu thun freisteht, u. s. w.

S. 161. Aus Bischr al-Marîsi und seinen Anhängern macht Tâhir al-Isf. eine eigene Sekte der Murdschia; er habe zu den Murdschia Bagdad's gehört, in der Rechtslehre das System des Kadhi Abu Jusuf angenommen gehabt, da er aber von ihm durch die Behauptung, dass der Korân geschaffen sei, abgewichen sei, so habe er ihn von sich gewiesen und alle Szifâtîja hätten seinen Irrthum erklärt; da er aber die Meinung gehabt habe, dass die Handlungen (von Gott) geschaffen würden, so hätten ihn auch die Mu'tazila von sich gewiesen und asch-Schaf'iî habe in einer Disputation zu ihm gesagt, er sei halb ein Gläubiger, halb ein Ungläubiger. Vom Glauben habe er, wie Ibn ar-Rawandi sagt, behauptet, er sei das Fürwahrhalten im Herzen und mit der Zunge. Vgl. über ihn noch Ibn Chall. No. 114.

S. 161. Z. 10. Von Ibn Kutaiba (S. 152) w. 'Hussân (sic) Ibn Bilâl als der erste Murdschi in Bafsra bezeichnet. S. ١٠٩ Z. 7 v. u. st. im Cod. richtig المرجاجة.

S. 163. Ibn Kutaiba (S. 301) zählt ausser den hier Genannten, die er der Mehrzahl nach auch hat (Dsarr nennt er Darr? al-Hamdâni) noch folgende dazu: Ibrâhîm at-Taimi, 'Abd al-'Azîz Ibn Abu Dâûd u. s. Sohn 'Abd al-'Hamîd, Châridscha Ibn Mufsa'b (vgl. I. K. S. 237), 'Amr Ibn Kais al-Mâfzir, Abu Mu'âwîja adh-Dharîr, Ja'hja Ibn Zakarîja Ibn Abu Zâida, Mu'hammad Ibn as-Sâib, Misâr (S. 243).

S. 164 ff. Die Schîâ. Ueber dieselben im Allgem. w. gesprochen Maw. S. 30, 32, 238, 307 f., 319 ff. Die einzelnen Sekten werden sehr verschieden angeordnet; so weist Tâh. al-Isf., wie schon früher bemerkt ist, fast alle Ghâlija aus dem Islâm heraus.

S. 165. Nach der Darstell. asch-Sch.'s sind Kaisan und al-Muchtâr zwei verschiedene Personen. Ibn Kutaiba (S. 300) sagt dagegen, die Kaisânija seien die Anhänger von al-Muchtâr Ibn Abu 'Obaîd, welcher den Beinamen Kaisân gehabt habe; unter den Freigelassenen 'Ali's führt er keinen Kaisân an,

dagegen unter den Freigelassenen 'Othmân's (S. 108) einen Kaisân Abu Farwa. Gegen asch-Sch. spricht auch die Angabe des Kâmûs und al-Mas'ûdi's bei Weil Gesch. d. Chal. I., S. 354; vgl. noch ebenda S. 370—372 u. 381.

In den Maw. S. 348 w. eine Sekte der Badâîja, d. h. solcher, welche die Sinnesänderung bei Gott (al-Badâ) annehmen, erwähnt, indessen der Stifter der Sekte nicht genannt.

S. 167. Z. 3. Tâh. al-Isf. giebt denselben Grund dafür an mit der näheren Bestimmung, dass es in dem Kriege geschehen sei, welchen al-Muchtâr mit Mufzʿab Ibn az-Zubair zu bestehen hatte und welcher mit der Flucht des Ersten nach Kûfa geendet habe, wo er getödtet sei.

S. 168. Z. 2. Ueber die „gereimte Prosa Muchtâr's" vgl. v. Hammer's Auszz. aus Thaʿâlibi's Buche der Stützen etc. in d. Ztschrft d. D. M. G. Bd. V, S. 189. Z. 18. Die beiden hier Genannten zählt auch Tâhir al-Isf. fol. 10 zu den Kaisânîja und fügt hinzu, dass sie die Wiederkunft von Muh. Ibn al-ʿHanafîja erwartet hätten, wofür Verse von al-ʿHimjari angeführt werden. Z. 5 v. u. macht Weil, Gesch. des Chal. I., S. 372 aus den beiden reichlichen Quellen „leuchtende Augen, woraus Milch und Honig fliesse".

S. ۱۱۱ l. Z. ist wohl richtiger حكما zu lesen; ebenso S. ۱۱۲ Z. 6 باسرار, vgl. S. ۱۱۴, Z. 5.

S. 170. Z. 24. Die Anhänger von 'Abdallâh Ibn Muʿâwija w. in dem Maw. S. 345 als eigene Sekte der Schîʿa mit dem Namen al-Dschanâhîja gezählt, welcher Name von dem Beinamen 'Abdallâh's Dsû-l-Dschanâhain (der mit zwei Flügeln) herkomme. Auch Tâh. al-Isf. zählt die Sekte der Dschanâhîja als eine besondere unter den nicht mehr zum Islâm gerechneten Sekten und fügt dem von asch-Sch. über ihr zügelloses Leben Gesagten hinzu, dass sie geglaubt haben, 'Abdallâh sei nicht gestorben, sondern lebe in einem Berge Ifzbahân's, von wo er zur rechten Zeit wiederkehren werde.

S. 173. Die Rizâmîja w. von Tâh. al-Isf. als eine einzelne Sekte der ʿHulûlija im 13ten Bab fol. 8 unter den Sekten aufgezählt, welche ihren Ursprung zwar im Islâm haben, aber ihm gar nicht mehr angehören. Er erzählt gleich den Maw. S. 348, dass eine Parthei von ihnen, die Abu-Muslimîja (S. 293) den Tod Abu Muslim's nicht geglaubt, sondern angenommen hätten, dass er lebe und wiederkommen werde. Von dem Stifter der Sekte der Mukannaʿîja erzählt Tâh. dasselbe, was sich bei Ibn Chall. No. 431 findet, nur etwas ausführlicher und weicht er nur darin ab, dass al-Mukannaʿ (der *Verhüllte*, weil er seiner Hässlichkeit wegen eine goldene Maske vor dem Gesichte getragen habe), seiner

Angabe gemäss sich verbrannt, nicht vergiftet hat, was seine Anhänger zu der Meinung gebracht habe, er sei in den Himmel erhoben worden. Anhänger von ihm habe es zu jener Zeit in Îlâk gegeben.

S. 173. Z. 23 statt „nach jenseit des Oxus“ l. von Mâwarânnahr.

S. 174. Ibn Kutaiba S. 300 sagt von den Zaidîja, dass sie am wenigsten von den Rawâfidh der *Uebertreibung* zugethan waren, nur dass sie die Auflehnung mit Jedem, der sich auflehnte, für recht hielten. Z. 10 v. u. hat der gedruckte Text 'Abdallâh Ibn al-'Hasan Ibn al-'Husain, ebenso hat Tâh. al-Isf. fol. 11; ich habe nach den Angaben Weil's, Gesch. d. Chal. II., p. 40 für al-'Husain al-'Hasan gesetzt, wie auch das Ms. Oxford. Poc. 83 liest; Cod. No. 5 h. an dieser Stelle blos 'Abdallâh Ibn al-'Hasan, später aber S. 178. Z. 10. v. u. und S. 203. Z. 9 richtig Ibn al-'Hasan Ibn al-'Hasan.

S. 175. Z. 11. Nach Maw. S. 297 stimmten die Zaidîja denjenigen Mu'tazila bei, welche die Nothwendigkeit des Imâmates aus der Vernunft deducirten.

S. ١١٩ Z. 12. Für das nicht passende القيام konj. Fleicher القايم oder القيم; das erstere steht in dem cod. No. 3.

S. 176 l. Z. streiche die Worte „man seinem Vater“.

S. ١٦٧ Z. 6 v. u. hat Cod. No. 6 بره.

S. 177. Z. 17. Ibn Mâhân steht in allen codd., während S. 206 der auch nach Ibn Kutaiba S. 192 hier zu verstehende 'Îsa Ibn Mûsa erwähnt wird.

S. 179. Die Verse sind eine etwas freie Uebersetzung, wörtlich würde dieselbe lauten: Du hast den Besten von denen, die Reitthiere bestiegen, getödtet; und ich kam zu dir, um dich angenehm in der Rede zu finden, und mir wurde die Ehre zu Theil dir zu nahen, nur liegt in dem, was zwischen uns ist, die Schärfe des Schwertes.

S. 184. Tâh. al-Isf. zählt funfzehn einzelne Sekten der Imâmîja auf, indem er ausser den auch bei asch-Sch. dazu gerechneten Bâkirîja, Nâwûsîja, Schamîtîja, 'Omârîja (vgl. S. 191) Ismâ'îlîja, Musawîja, Mubârakîja (S. 193), Kat'îja, noch die Kâmilîja, Mu'hammadîja (vgl. S. 178; seine Anh. glauben, dass er in dem Berge 'Hâdschir lebe, um wiederzukommen und die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen), zwei Sekten der Hischâmîja, Zurârîja (S. 215), Junusîja und Schaitanîja dazu rechnet. Die Imamîja im Allgem. w. citirt Maw. S. 251, 297, 303, 329.

S. 185. Z. 20 vgl. Maw. S. 315.

S. 190. Z. 22 l. al-Zûzani.

S. 191. Z. 17 ist genauer zu übersetzen: der Imâm also...

S. ۱۲۹ l. Z. ist mit Fleischer das in allen codd. stehende رايت wohl in رأت zu verbessern.

S. ۱۲۷ Z. 3 l. البسلطى; Z. 4 l. الآثام.

S. ۱۳۱ l. Z. sind bei dem Worte شاردة im Drucke die beiden ersten Buchstaben ausgefallen.

S. 199. Dieselben Verse führt Ibn Challikan in dem Artikel über asch-Sch. an und sagt, sie ständen im Anfange seines Buches كتاب نهاية الاقدام ohne Angabe des Verfassers, würden aber von einem Anderen, den er nicht weiter nennt, dem Abu Bakr Muhammad Ibn Bâddscha, bekannt als Ibn afz-Szâjigh al-Andalusî (No. 681) zugeschrieben.

S. 199. Die Ghulâ w. cit. Maw. S. 303.

S. 200. Z. 11. Von den hier vorkommenden Namen bedeutet al-Churramîja *die einem zügellosen Leben Ergebenen* (von dem pers. churram voluptates mundanae); al-Kûdîja, wofür andere Mss. الكردية und الكوذية haben, will Salisbury (Journal of the American orient. soc. II., S. 273) nach dem Persischen (خود?) durch party of self-willed erklären, ich weiss den Namen nicht zu deuten; über al-Mazdakîja vgl. S. 291; al-Sinbâdîja sind die Anhänger Sinbâd's, vgl. Weil a. a. O. II., S. 34; al-Dsâkûlîja, in Cod. No. 6 الدقولية, was der Vermuthung Salisbury's, es heisse soviel wie self-hiders, welche Bezeichnung von der auch bei den Bâbakîja bestehenden Sitte, einen den Kopf und den ganzen Körper verhüllenden Mantel zu tragen, hergenommen sei, allerdings einigen Halt geben könnte*); al-Muhammira die *Ro-*

*) Die Stelle, worauf sich Salisbury hier bezieht, findet sich S. 281 bei ihm in dem Excerpt aus den Maw. (ed. Sörensen S. 348), wo in seinem Msc. jedoch eine Abweichung stattzufinden scheint, die aber nur durch Korruption entstanden sein kann. Seine Uebersetzung lautet: [5] The Bâbekîyeh inasmuch as a party among them follow Bâbek El-Khursany in respect to going out clad in the mantle of Yemen, and in red, because they wore red in the days of Bâbek, or because they were like those who differed from them of the Muslims in respect to the mantle. [6] The Ismâ'ilîyeh.... Nach den Maw. lautet die Stelle: und sie wurden (5tens) al-Bâbakîja genannt, weil eine Anzahl von ihnen Bâbak al-Churramî bei seiner Auflehnung in Âdsarbaidschân folgte; und (sie wurden genannt 6tens) al-Muhammira, weil sie sich in den Tagen Bâbak's in Roth kleideten (للبسهم الحمرة) oder weil diejenigen von den Muslimûn, welche andere Ansicht als sie hatten, sie als *Esel* (حميرا) bezeichneten (vgl. den Namen 'Himârîja bei asch-

then und al-Mubajjidha (die *Weissen* ist von der Kleidung hergenommen.

S. 200. Z. 15. Tâh. al-Isf., w. d. Sabâîja (nebst den meisten anderen Ghâlija im 13ten Bab als solche Sekten aufzählt, welche gar nicht mehr zum Islâm zu rechnen seien, sagt von ihrem Stifter, dass er zuerst behauptet habe, 'Ali sei Prophet, später er sei Gott. In den Maw. S. 343 w. von ihm noch die Behauptung mitgetheilt, Ibn Muldscham habe den Satan, der die Gestalt 'Ali's angenommen, getödtet.

S. 201. Von den Kâmilîja sagt Tâh. al-Isf. (s. II., S. 409), dass zu ihnen Baschschâr Ibn Barad, der *Dichter*, gehört habe, welcher ihrer Lehre zwei neue Ketzereien hinzugefügt habe: die Wiederkehr (des Imâms) vor der Auferstehung und die Rechtfertigung des Satans, dass er das Feuer der Erde vorgezogen habe, die Erde sei finster, und das Feuer erhellt und, so lange es bestehe, verehrt. Es habe ihn und seine Anh. al-Mahdi Ibn al-Mansûr im Tigris ertränkt.

S. 202. Maw. Tâh. al-Isf. und Ibn Kut. h. d. Namen Ilbâîja nicht, dagegen erwähnen sie an dieser Stelle die Sekte der Ghurâbîja, welche behauptet haben, dass 'Ali und Muhammad einander wie ein Rabe (Ghurâb) dem anderen (Maw. fügt noch hinzu: wie eine Fliege der anderen) geglichen haben und dass Gabriel bei seiner Botschaft deshalb einen Irrthum begangen habe. Maw. und Tâhir al-Isf. knüpfen dann das an, was von asch-Sch. über die Dsammîja mitgetheilt wird. Es scheint mir daher die Sekte der 'Ilbâîja mit den Ghurâbîja identisch zu sein. Al-Dschurdschâni nennt die fünf an der Gottheit theilhabenden Personen اصحاب العباء (Theilnehmer des Gewandes) woraus sich schliessen lässt, dass auch الكساء so zu übersetzen und الكساء zu lesen ist; de Sacy, exposé de la rel. des Druzes etc. Einl. p. LIV. übersetzt les possesseurs de la noblesse, vgl. noch von Hammer, Wien. Jhrbb. Bd. 101, S. 38. Tâh. al-Isf. betrachtet dann noch die Mufawwidha als zu den Ghurâbîja gehörig, aus welchen Maw. S. 348 eine eigene Sekte macht.

S. 203. Ibn Kutaiba S. 300. sagt, dass al-Mughîra zu den Sabâîja gehört und behauptet habe, dass 'Ali, wenn er gewollt, die Stämme Âd und Thamûd und die Generationen zwi-

---

Sch. S. 195); und (sie wurden genannt 7tens) al-Ismâ'îlîja... Man sieht aus dieser Gegenüberstellung, dass in dem Texte Salisbury's, welcher S. 279 beginnt: These are called by *seven* appellations, No. 5 u. 6 in einander gemischt sind; da ich indessen die arabischen Worte nicht kenne, so wage ich nichts Weiteres darüber zu bestimmen. Nur wird mir die obige Vermuthung dadurch etwas unsicher.

schen beiden hätte ins Leben rufen können; er habe sich gegen Châlid Ibn 'Abdallâh aufgelehnt, sei aber von diesem getödtet und in Wâsit ans Kreuz geschlagen worden. Tâhir al-Isf. fügt als ihre Ansicht hinzu, dass der zurückgekehrte Muḣammad Ibn 'Abdallah jedem von den siebzehn Männern, welche ihm in der Ka'ba huldigen werden, einen Buchstaben aus dem Namen Gottes geben werde, womit sie die Heere besiegen würden; 'Îsâ Ibn Mûsa habe in Madîna nur den Satan in der Gestalt Muḣammad's getödtet. Maw. S. 344 heisst es, dass sie Alle vor dem Tode al-Mughîra's den Zakarîja Ibn Muḣammad Ibn 'Ali Ibn al-'Husain als den zu erwartenden Imâm betrachtet hätten, der in dem Berge 'Hadschir (der gedr. Text h. حاجر) weile, bis ihm das Hervorgehen geheissen werden werde.

S. 206. Als eine fünfte Parthei der Chattâbîja führt Tâhir al-Isf. noch die Chattâbîja *als solche* an, welche behauptet hätten, nach Abu-'l-Chattâb gäbe es keinen Imâm mehr. Ibn Kut. und Maw. fügen noch hinzu, dass sie ihren Anhängern falsches Zeugniss gegen Andersdenkende über Gut und Blut und Weiber gestattet hätten. Tâhir al-Isf. nennt nach den Chattâbîja noch zwei Sekten die Schurai'îja und Numairîja, deren Stifter gleichfalls behauptet hätten, dass Gott in den fünf Personen inkarnirt gewesen sei, dann aber die Göttlichkeit auch für sich in Anspruch genommen hätten. Beide in Gemeinschaft mit den Chattâbîja hätten auch die Göttlichkeit Dschá'far afz-Szâdik's angenommen und behauptet, dass er ihnen ein Buch mit Namen Dschá'far hinterlassen habe, worin alles Wissen, das sie brauchten, enthalten sei und welches Keiner lesen könne, der nicht ihrem Glauben zugethan sei. Ueber dieses Buch werden Verse von Harûn Ibn Sá'îd al-'Idschli (gen. S. 218 unter den Zaidîja) citirt. Dieselben Verse und die Erwähnung desselben Buches finden sich bei Ibn Challik. unter No. 419, welcher indessen den Dichter Sá'd Ibn Harûn al-'Idschli als Verfasser nennt.

S. 208 ff. Ueber die Kajjâlîja ist bisher ausser einer ganz kurzen Notiz bei Maracci unter dem Namen Cajalitae nichts bekannt gewesen, Pococke nennt sie in seinen Auszügen aus asch-Sch. nicht, in den Maw. werden sie nicht erwähnt, vielleicht weil der Verfasser sie zu den später aus ihnen hervorgegangen Bâtinîja rechnete. Vergl. Maw. S. 350, wo der Vater Aḣmad's 'Abdallâh Ibn Maimûn al-Kaddaḣ und 'Hamdân Karmat (nach Maw. ein Flecken bei Wâsit) als die Häupter der Bâtinîja angegeben werden. Aḣmad Ibn al-Kajjâl ist nemlich der sonst unter dem Namen Aḣmad Ibn 'Abdallâh Ibn Maimûn vorkommende Werber für die Familie 'Ali's aus Salamia, dessen Werber 'Husain in Irâk den Stifter der Karâmita 'Hamdan Ibn Aschá'th zu seiner Lehre bekehrte; er lebte nach der Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Vergl. Wolf a. a. O.

S. 104, 208. Weil a. a. O. II, S. 503, 505. Sein von asch-Sch. mitgetheiltes Glaubenssystem ist also als die älteste Form der Lehre der Bâtinîja zu betrachten, die er nach anderen Quellen zum Theil wenigstens von seinem Vater überkommen haben mochte.

S. 208. Z. 21. Al-ʿHasan ist der elfte Imâm der Imâmîja, welcher den Beinamen al-ʾAskari, az-Zaki führt + 260, vgl. Weil II., S. 494.

S. 212. Die beiden Sekten der Hischâmîja w. von Tâhir al-Isf. doppelt aufgezählt, einmal unter den Muschabbiha, und dann unter den Imâmîjâ; dasselbe geschieht mit den Zurârîja, den Junûsîja und den Nôʿmanîja, welche letztere Tâhir al-Isf. sowohl als Maw. Schaitânîja nennen; Ibn Kut. nennt Zurâra unter den Ghâlija.

S. 216 ff. Die Nuſzairîja bilden eine Sekte, welche nicht blos später namentlich durch ihren Gegensatz gegen die Drusen an Ausbreitung gewann und ihre Lehren im Einzelnen weiter und genauer ausbildete, sondern auch bis in die neueste Zeit, wenngleich mit fremden Elementen versetzt und sehr zusammengeschrumpft, fortbestanden hat. Asch-Sch. giebt augenscheinlich nur die Anfänge ihrer Lehre. Eine vollständige Zusammenstellung der über sie bis jetzt bekannt gewordenen Nachrichten giebt Wolf, Gesch. der Drusen, S. 214—234. Neuere Dokumente über sie sind mitgetheilt in der Ztschrft d. D. M. G., Bd. 2. S. 388 ff., Bd. 3, S. 302 ff., vgl. auch Maw. S. 21, 348; sowie Journ. Asiat. 1848, Fevr. Juill. u. Nov.-Déc. Trotz dieser keineswegs dürftigen Quellen ist über viele Punkte, welche ihre Geschichte betreffen, ein begründetes Verständniss noch nicht zu erreichen. Schon der Ursprung des Namens ist unsicher. Asch-Sch. schweigt ganz darüber. In den angeführten Mittheilungen finden sich mehrere Angaben über den Ursprung des Namens; nach der einen stammt derselbe von einem Stifter Nuſzairi, nach der anderen von einer Burg Naſzraja oder Naſzrana, aus welcher sie hervorgegangen seien, Andere meinen, der Name sei aus dem Deminut. von Naſzâra = kleine Christen, Christlein entstanden und ein Spottname, der ihnen ursprünglich von ihren Feinden gegeben sei. Ueber den Namen der mit ihnen zusammengehörigen Isḥâkîja (nicht zu verwechseln mit den Isḥâkîja unter den Szifâtîja) habe ich bis jetzt nichts weiter gefunden als die Vermuthung de Sacy's, Exposé de la religion des Druzes etc. II., S. 593, dass sie vielleicht Anhänger eines Isḥak Ahmar seien. Ebenso unbestimmmt sind die Nachrichten über den jedenfalls vorhanden gewesenen Zusammenhang der beiden Sekten mit den gleich zu nennenden Bâtinîja.

S. 218. In dem Namenverzeichnisse der Schîʿâ fällt zunächst auf, dass hier ein zweites Verzeichniss der Zaidîja kommt, nachdem ein solches bereits S. 183 dagewesen ist. Im Cod. No. 6 steht zwischen كتبهم und الزيدية في noch من المتاخرين (von den Späte-

ren), so dass die folgenden Namen vielleicht als Nachtrag zum Früheren zu betrachten sind; unsicher ist die Beziehung von من الجارودية, obwohl es am nächsten liegt, es so zu verstehen, dass die vorhergehenden Männer zu den Dschârûdîja gehören; allein grade von dem einzig darauf folgenden Abu ʻHanîfa wird im Texte (S. 178) gesagt, dass er mit ihnen in Betreff des Imâm's übereingestimmt habe, nur lässt das و vor Abu ʻHanîfa eine Subsumirung unter das Vorhergehende kaum zu. Ganz unklar ist mir aber das alleinstehende بترية; da eine Variante nicht vorhanden ist, lässt sich blos konjekturiren. Das in der Uebersetzung ergänzte „von den" ist mir wieder schwankend geworden, da ja asch-Sch. denselben nicht zu den Butrîja rechnet. Wenn man keine Umstellung der Worte annehmen will, finde ich keinen Sinn darin; asch-Sch. sagt zwar S. 183, dass die Butrîja in den Folgerungen dem Systeme Abu ʻHanîfa's gefolgt sein, und so könnte man an eine Zusammensetzung Abu ʻHanîfa-Butrîja denken wie Chawâridsch-Murdschia (S. 157), aber eine solche müsste anders ausgedrückt sein. Ich halte vielmehr eine Versetzung der Worte für wahrscheinlich, so dass بترية noch unmittelbar zu dem vorhergehenden الجارودية gehört und den Artikel mit و verloren hat, es wären dann die vorangehenden Männer als wirkliche Zaidîja und zwar als Dschârûdîja und Butrîja bezeichnet, während die folgenden, zu denen Abu Hanîfa hinzuzunehmen ist, nur insofern hier genannt sind, als sie sich für den Imâm der Zaidija erklärt haben; eine solche Annahme würde mit der früheren Erzählung nicht im Widerspruch stehen.

In den Namen selbst hat Ibn Kutaiba S. 301 einige Abweichungen, wenn er nemlich immer dieselben Männer meint; er schreibt: Manfzûr Ibn al-Muʻtamir, Jaʻhja Ibn Saʻîd al-Kattân, ʻObaidallah Ibn Mûsa, Ibrâhîm an-Nachʻî, Salama Ibn Kuhail, wie auch Cod. No. 4 u. 5, Schʻba Ibn al-ʻHadschdschâdsch, ʻHubba Ibn Dschuwain, Hischâm Ibn ʻOmmâr. Ausser den bei asch-Sch. genannten nennt er noch: Szâʻszʻa Ibn Szuʻhân, al-Afszbagh Ibn Nabâta, ʻAtîja al-ʻAufi, Abu Szâdik, al-ʻHakam Ibn ʻAtîba, Fatr Ibn Chalîfa, Scharîk, Abu Isrâîl al-Mulâi, Muʻhammad Ibn Fudhail, ʻHamîd ar-Riwâsi, Zaid Ibn ʻAbd al-ʻHubab, al-Masʻûdi al-Afszghar, Dscharîr Ibn ʻAbd al-ʻHamîd, ʻAbdallâh Ibn Dâûd, Sulaimân at-Taimi, ʻAuf al-Iʻrâbi, Dschʻafar adh-Dhubaiʻi, Ibn Lahîʻa, Maʻrûf Ibn Charrabuds, ʻAbd ar-Razzâk, Muʻammar, ʻAlî Ibn al-Dschʻad.

S. 219 ff. Die letzte von asch-Sch. nicht mehr zum Islâm gerechnete Sekte der Ismâʻîlîja hat nach seiner Angabe verschiedene Namen nach den Sprachen der verschiedenen Länder, in wel-

chen sie bestand. Er selbst führt nur einige an. Die drei ersten sind bereits erklärt, die Bezeichnung mit dem Sektennamen der dualistischen Mazdàkîja zeigt deutlich auf einen Zusammenhang mit dem Systeme der Magier, welchen Maw. S. 349 bestimmt aussprechen; Tàlimîja heisst die *Parthei der Unterweisung* (über den inneren Sinn); Mulhida heisst *Gottlose*, *Häretiker*. In den Maw. S. 348 heisst es, dass sie sieben Namen gehabt haben: Bâtinija; Karâmita; 'Huramîja, weil sie das Verbotene für erlaubt hielten, es ist wohl der arabisirte Namen, welcher bei asch-Sch. als Churramîja vorkommt; Sab'îja Siebener, weil sie sieben Propheten, zwischen je zweien dieser sieben Imâme und von dem Imâm bis zum Gläubigen sieben Stufen annahmen: Imâm, 'Hudschdscha (Beweis), Dsû-'l-Mafszsa (Einsauger) und verschiedene Bab's (Thore — Missionäre), nemlich Dâ'i Akbar (der Oberwerber), Dâ'i Madsûn (der zugelassene Werber), Mukallib (der Beller, Spürhund), der Gläubige; vgl. das Genauere bei Wolf, a. a. O. S. 190 so wie v. Hammer im Journ. asiat. VI. No. XVIII. und s. Salisbury a. a. O. S. 279*). Sie heissen ferner Bâbakija, Anhänger von Bâbak + 222. Er und seine Sekte w. von asch-Sch. nirgends genannt; ferner Muhammira Rothgekleidete und Ismâ'îlîja.

Was das Verhältniss dieser Ismâ'îlîja zu den ihnen verwandten Sekten betrifft, so giebt asch-Sch. S. 193 selbst an, wodurch sie sich von den *stehenbleibenden* Ismâ'îlîja unter den Imâmîja unterscheiden. Ihr Zusammenhang mit den Kajjalîja ist bereits oben angegeben worden; unsicher und unklar ist dagegen ihr Verhältniss zu den Nufszairîja, mit denen gleichfalls irgend ein Zusammenhang bestanden haben wird, vgl. darüber Wolf a. a. O. S. 232. Dass asch-Sch. die beiden eben genannten Sekten der Schîà noch zu den islamischen Sekten rechnet, während er die Bâtinîja aus der Zahl derselben hinausweist, hat wohl seinen Grund darin, dass das mystische und allegorische Wesen bei ihnen noch nicht so ins Maasslose getrieben wurde und sie sich im praktischen Leben mehr den Formen des Islâm anschlossen. Aus den Bâtinîja ist bekanntlich die Sekte der Drusen hervorgegangen, welche durch den Werber der Bâtinîja Muhammad Ibn Ismâ'îl Darazi a. 407 u. 8 begründet wurde; vgl. Wolf a. a. O. S. 264 ff., woselbst auch S. 101 — 214 nach de Sacy eine Zusammenstellung der sonstigen Nachrichten über die Ismâ'îlîja gegeben

---

*) Das Anfangsstück (S. 279—285, Z. 2 v. u.) von den Dokumenten über die Ismâ'îlîja, welche Salisbury in englischer Uebersetzung a. a. O. bekannt gemacht hat, ist mit geringen Abweichungen aus den Mawâkif mit al-Dschurdschani's Komm. (in der Ausg. v. Sörensen S. 348) entlehnt.

ist, vgl. ferner die bereits citirte Uebersetzung neuerdings aufgefundener Stücke von Salisbury, in deren Einleitung die ganze Stelle asch-Sch.'s über die Bâtinîja gleichfalls übersetzt ist, und Maw. S. 297, 303.

S. 219. Z. 26 statt „das Imâmat u. s. w." l. „der Nutzen des Zeugnisses nur der gewesen sei, dass das Imâmat von ihm u. s. w."

S. 223. Z. 8. Maw. erklärt „diese Lichter" durch „heilige Geheimnisse" الأسرار القدسية; Z. 15 Nâtik heisst wörtlich *Aussprecher* (des göttlichen Willens) und w. von jedem der 7 Propheten gebraucht, Asâs heisst *Grundlage*, *Fundament* und w. von den 7 Imâm's zwischen je zwei Propheten gebraucht.

S. ١٤٨ Z. 12 u. 14 ist wohl mit Fleischer كل ج und المزدوجة zu verbessern; S. ١٤٩ Z. 1 ist الكوكب Druckfehler für das in Cod. No. 5 stehende الكواكب.

S. 225. Z. 7 übersetzt Salisbury a. a. O. S. 267 قطع durch segments und meint, es seien Silben darunter verstanden, deren Sieben- und Sechszahl herauskomme, wenn die Endvokale weggelassen und Muhmad gelesen würde; ich halte meine Uebersetzung „zusammenhängende Buchstabengruppen" fest, wobei die Zahl ganz einfach herauskommt. Z. 21 al-Hasan ist bekannt als Stifter der Assassinen, vgl. über ihn Weil a. a. O. III., S. 205 ff.

S. 227. Z. 13 halte ich meine Uebersetzung „für den ist der Weg dann der Gefährte" jetzt für falsch und übersetze: „(für den ist immer erst) der Gefährte (die Hauptsache), dann der Weg", indem die Worte mir den Sinn zu haben scheinen: ein Lehrer ist auch dazu nothwendig, um die Tüchtigkeit eines Lehrers kennen zu lernen, also fällt die Alternative in sich selbst zusammen und man kann nicht den Anspruch machen, erst einen Lehrer prüfen zu wollen, da auch dazu ein Lehrer nothwendig ist. Aehnlich übersetzt Salisbury: and the latter is a coming back to the former, for as much as, if one can not walk the way, except with one going before and a companion, let there be the companion and afterwards let the way be trod.

S. ١٥٤ Z. 3 v. u. verbessert Fleischer das auch im Cod. stehende وعواقبها in وعواقبه, da das Suffix auf das vorausgehende للكلام zu beziehen ist.

Asch-Sch. führt nur die einzige Sekte der Bâtinîja als eine solche auf, welche innerhalb des Islâms entstanden dennoch nicht mehr zu ihm gerechnet werde. Tâh. al-Isf. führt im 13ten Bab fol. 56 ff. als solche Sekten ausser den bereits genannten Sabâîja, Bajânîja (für Bunânîja), Mughirîja, 'Harbîja (Anh., v. 'Abdallâh Ibn 'Harb al-Kindi vgl. S. 170), Manszûrîja,

Dschanâhîja, Chattâbîja, Ghurâbîja, Schurai'ija und Numairîja noch folgende auf:

10) Die Hulûlîja, zu welchen er folgende einzelne Sekten rechnet: die Mukanna'ija, die Rizâmîja, die Barkûkîja, die 'Hulmânîja, die 'Hallâdschîja und die 'Azâkira. Ueber die 'Hulmânîja sagt er, dass sie Anhänger eines gewissen Abu 'Hulmân, eines Persers in Damaskus, gewesen seien, der gesagt habe: jeder, dessen Glaube gleich meinem Glauben ist, hat keine gesetzliche Verpflichtung und Alles, wonach er Begehren hat, ist ihm erlaubt. Die 'Hallâdschîja haben ihren Ursprung von Abu Mughîth al-'Husain Ibn Manfzûr bekannt unter dem Namen al-'Hallâdsch aus einer Stadt in Persien mit Namen Baidhâ*); Tâh. al-Isf. sagt von ihm: im Anfange redete er in der Weise der Szûfîja (Szûfi's) und war den Uebungen ergeben, welche die Szûfîja asch-Schath nennen, und das bestand darin, dass er in einem Kalâm redete, welcher einen doppelten Sinn hatte, einen tadelnswerthen und einen lobenswerthen; er rühmte sich aber jeder Wissenschaft, so dass durch ihn die Leute von Irâk und eine Anzahl Leute von Tâlakân in Churâsân zum Aufruhr gebracht wurden. Es waren aber die Mutakallimûn, die Rechtsgelehrten und die Szûfîja über seine Sache verschiedener Meinung. Von den Mutakallimûn hatte die Mehrzahl die Ansicht, dass er zu den 'Hulûlîja gehöre und ein listiger, verworfener Mensch sei; dahin ging die Meinung des Kâdhi Abu Bakr, welcher in seinem Buche viel über die Ränke desselben erzählt. Eine Anzahl Mutakallimûn von den Bafzrensern, welche Sâlimîja hiessen und zu der Gesammtheit der 'Haschwîja gehörten, die verkehrte Ketzereien in ihrem Kalâm hatten, nahmen ihn an und sagten, er sei ein wirklicher Szûfi und habe einen Kalâm über feine Begriffe, womit er ihrer Sprache gemäss rede. In gleicher Weise waren die *Rechtsgelehrten* über seine Sache verschiedener Ansicht. Es wurde Abu-'l-'Abbâs Ibn Suraidsch über ihn gefragt, als man ihn tödten wollte, und er zauderte mit der Antwort über ihn; Abu Bakr Ibn Dâûd aber gab ein Fatwa, dass seine Tödtung erlaubt sei. Ebenso waren die Szûfîja über ihn gespaltener Meinung; es verwarfen ihn 'Omar Ibn 'Othmân al-Makki und Abu Jâkûb al-Aktâ und sie erzählten von seinem Kalâm, dass er einst zu al-Dschunaid gesagt habe: ich bin die Wahrheit (Gott); er antwortete ihm: du wirst durch die Wahrheit,

*) Vgl. Tholuck, Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik S. 311 ff., sowie desselb. Szufismus sive theosophia Persarum etc. S. 68; ebenda S. 22 findet sich eine kurze Notiz über Tâhir al-Isf. Ueber die Lebensgesch. von al-'Hallâdsch vgl. Ibn Chall. No. 186.

nemlich Holz, zu Grunde gehen; und es traf seine Vorhersagung über ihn dahin ein, dass er gekreuzigt wurde. Es nahmen ihn aber Abu-'l-'Abbâs Ibn 'Atâ, Abu 'Abdallâh Ibn Chafîf, Abu-l-Kâsim an-Nafsrâbâdi und Fâris ad-Dainawari an und sagten: Gott hat wunderbare Zustände über ihn kommen lassen, und es war seine Sache, dass er dabei sein Geheimniss bewahrt hat, aber es hat ihn Gott durch die Herrschaft derer über ihn gestraft, welche er zurückgewiesen hat, so dass sein Zustand dunkel und verborgen geblieben ist.... Man erzählt, dass er einst über seinen Glauben befragt sei und geantwortet habe: drei Buchstaben darunter kein mit Punkten Bezeichneter und zwei mit Punkten Bezeichnete; dabei wurde die Rede abgebrochen, und man sagt, er habe damit das Einheitsbekenntniss (توحيد) gemeint. Diejenigen aber, welche seinen Unglauben behaupten, thun das nur in Folge davon, dass er gesagt haben soll: jeder, der sich in Zucht hält und dem Vergnügen und der Lust entsagt und so rein ist, dass Nichts von der Fleischlichkeit in ihm geblieben ist, in dem wohnt der Geist Gottes, wie er in Jesus gewohnt hat....; und dass er sich selbst diese Stufe angemasst habe. Es existiren Schriften von ihm, welche er an seine Anhänger unter dem Titel „von ihm, der der Herr der Herren ist, an seinen Untergebenen so und so" geschrieben hat, und seine Anhänger schrieben an ihn: „o Wesen des Wesens und äusserstes Ziel der *Wonnen! Wir* bezeugen, dass du Gestalten annimmst, welche du immer willst und dass du jetzt die Gestalt von al-'Husain Ibn Manfsûr al-'Hallâdsch angenommen hast, wir rufen deinen Schutz an und hoffen auf deine Gnade, o du Kundiger der Geheimnisse!" Es wird erzählt, dass er eine Anzahl von den Hofleuten al-Muktadir's verführt und dieser seine Empörung gefürchtet habe, dass er seine Sache also vor die Rechtsgelehrten gebracht und von diesen über ihn ein Rechtsgutachten verlangt habe; es habe aber das Fatwa des Abu Bakr Ibn Dâûd mit seinem Willen übereingestimmt und so habe er ihm 1000 Geisselhiebe geben und seine Hände und Füsse abhauen und im Monat Dsu-'l-Ka'da des Jahres 390*) kreuzigen, dann vom Kreuze abnehmen und verbrennen, und seine Asche in den Tigris werfen lassen. Seine Anhänger aber von den Leuten Tâlakân's sagten, er sei lebendig und es sei der Getödtete nur eine ihm ähnliche Persönlichkeit gewesen. Gott weiss die Wahrheit der Sache. Von den 'Azâkira erzält Tâhir al-Isf., dass sie die Anhänger eines Mannes in der Zeit von ar-Râzi Ibn al-Muktadir (322) Namens Abu-'l-'Azâkir Mu'hammad Ibn 'Ali gewesen seien, der den Anspruch gemacht habe, dass der

*) In der Zahl muss ein Fehler stecken, da al-Muktadir bereits 319 †.

Geist Gottes in ihm wohne, und sich selbst *heiliger Geist* genannt habe; und er habe seinen Anhängern als Grundlage ein Buch gegeben, welches er „Buch des sechsten Sinnes" genannt habe. Er sei von ar-Râzi getödtet, der auch eine Anzahl seiner Anhänger überwältigt habe z. B. al-'Husain Ibn al-Kasim Ibn 'Obaidallâh und Abu 'Imrân Ibrâhîm Ibn Muhammad al-Musabbih.

11) Die Churramîja als eine doppelte Sekte, die älteren vor dem Islâm nemlich die Mazdakîja und die späteren, die Bâbakîja und die Mâzijâwîja (in den Gebirgen von Tabaristân), die auch Muhammira genannt wären. Ueber die Ansichten derselben berichtet er das Bekannte, setzt aber noch hinzu, dass die Bâbakîja in jenen Bergen ein Nachtfest gefeiert hätten, wobei Männer und Frauen nach Auslöschung der Lichter sich den scheusslichsten Ausschweifungen bachantischer Lust überlassen hätten. Er sagt auch noch, diese Churramîja behaupteten, dass sie in der Zeit der Unwissenheit einen König mit Namen Scharwîn gehabt hätten, den sie den Propheten vorziehen, und wenn sie ihre Todten beklagen, spendeten sie in seinem Namen Klag- und Trauergesänge.

12) Die *Anhänger der Seelenwanderung.* Dazu rechnet er die alten Philosophen z. B. Sokrates, einige Sekten der Kadarîja u. der Ghulâ, den Dualisten Mâni, eine Anzahl Juden, welche behaupteten, dass sie im Buche Daniel gefunden hätten, dass Gott den Buchtunafszszar in sieben Gestalten der zahmen und wilden Thiere habe erscheinen lassen. Von den Kadarîja rechnet er dazu Ahmad Ibn 'Hajit; Ahmad Ibn Muhammad al-Kahtabi habe die Lehre der Mu'tazila und die Ansicht von der Seelenwanderung mit einander verbunden; 'Abd al-Karîm Ibn Abu-'l-'Irschâ der Onkel von Ma'n Ibn Zâida sei im Geheimen Manichäer gewesen und habe die Seelenwanderung behauptet, äusserlich habe er sich aber zu den Kadarîja und Rawâfidh gehalten, und er habe eine Menge Traditionen aufgestellt, wodurch er die Rawâfidh verführte, sie seien durch ihn dem Fasten entfremdet und er habe sie eine Berechnung des Ersten der Monate gelehrt, die er auf Dscha'far Ibn Muhammad afz-Szâdik zurückgeführt habe, er sei gekreuzigt von Abu Dscha'far Ibn Salîm al-Hâschimi; ferner habe dazu gehört Ahmad Ibn Mânûsch und Abu Muslim al-'Harrâni.

13) Die 'Hâjitîja von den Kadarîja, deren Stifter mit seinem Genossen Fadhl al-'Hârithi zwei Götter für die Schöpfung angenommen habe, vgl. S. 61.

14) Die Himârîja von den Kadarîja in 'Askar Mukram, welche vermöge ihres schwachen Verstandes und ihrer dürftigen Einsicht das Schlechteste von den Ketzereien der Kadarîja angenommen hätten; von Ahmad Ibn 'Hâjit die Behauptung der Seelenwan-

derung, von 'Abbâd Ibn Sulaimân afz-Szaimari, dass diejenigen, welche Gott bei dem Mas'ch (der Transformation) in Affen und Schweine verwandelt habe, nachher Menschen geworden; von Dschâd (?Dschuwâd) Ibn Ibrâhîm, den Châlid Ibn 'Abdallah al-Kaschri (vgl. S. 172 u. 203) getödtet habe, die Behauptung, dass die *erste Spekulation*, wodurch die Erkenntniss erlangt werde, *ein Thun sei ohne Thäter*; derselbe habe auch behauptet, der Wein sei kein Thun Gottes, sondern komme vom Thun des Weinbereitenden, und wenn Einer Fleisch hinlege, bis es Würmer bekomme, so kämen die Würmer aus seiner natürlichen Eigenschaft, und wenn Einer Ziegelsteine und Stroh vergrabe, dass Skorpionen daraus entständen, so käme der Skorpion von seinem Thun, und wenn Einer Koth *) vergrabe, dass eine Schlange daraus entstände, so käme die Schlange von seinem Thun; sie führen also die Hervorbringung der Würmer, der Schlange und des Skorpions auf den Menschen zurück.

15) Die Jazîdîja von den Chawâridsch.

16) Die Maimûnîja von denselben.

17) Die Bâtinîja. Von diesen sagt er, dass Muhammad Ibn Ahmad an-Nasafi bekannt als al-Bazdahi für sie Bücher verfasst habe, unter Anderen „das Buch *des Endziels*" كتاب المحصول, „das Buch der Grundlage der Berufung" كتاب اساس الدعوة, „das Buch der Offenbarung der Geheimnisse" كتاب كشف الاسرار, und „das Buch der allegorischen Erklärung des Gesetzes" كتاب تاويل الشريعة.

Endlich berichtet Tâhir al-Isf. in einem eigenen Kapitel (Bab 9 fol. 48) von einer Sekte des Islâm, deren Namen ich nur bei von Hammer in den Wiener Jahrbüchern Bd. 101, S. 29 gefunden habe, von den Bakrîja. Sie seien die Anhänger des Bakr Ibn Achschab 'Abd al-Wâhid Ibn Zaid gewesen, welcher in der Zeit von an-Natztzâm gelebt habe, mit dem er in der Behauptung übereingestimmt habe, dass der Mensch der Geist sei, nicht diese Form, worin sich der Geist befinde; er habe über die *Erzeugung* (der Handlungen) die Ansicht der Anhänger der Sunna gehabt, sich aber durch Irrthümer ausgezeichnet, wegen welcher ihn alle Welt für einen Ungläubigen erklärt habe. Dazu habe gehört: seine Behauptung, dass Gott am Tage der Auferstehung in einer Gestalt gesehen werden werde, welche er schaffe, indem er sich darin befinde, über welche Gestalt al-'Abbâd ge-

---

*) Im Cod. steht الكماه, am Rande befindet sich die Variante الكماة (Erdschwämme).

sprochen habe; ferner seine Ansicht, dass jeder von den Anhängern der Kibla, der eine grosse Sünde begangen habe, ein Heuchler und Diener des Satans sei, auch wenn er Anhänger der Kibla sei, und dass er auf der untersten Stufe des Höllenfeuers mit den Heuchlern ewig Strafe leiden werde, während er zugleich behauptete, dass er ein Gläubiger, ein Muslim sei; ferner seine Behauptung, dass ʼAli, Talḥa und az-Zubair eine Sünde begangen hätten, wodurch sie ungläubig und Götzendiener geworden wären, dass aber Gott ihnen verziehen habe; ferner die Ansicht, dass die Kinder in der Wiege keinen Schmerz empfänden, so dass sie, wenn sie auch gebrannt, gekniffen und mit Scheeren gezwickt würden und weinten, heulten und schrieen, dennoch deswegen augenbliklich keinen Schmerz hätten. Trotz aller dieser Ketzereien hatte er über die Rechtslehre einen Kalâm, wodurch er Knoblauch und Zwiebeln untersagte und behauptete, wenn im Bauche ein Wind sich rege, sei Reinigung deshalb nothwendig.

S. ١٥٣ Z. 6 v. u. scheint في zu fehlen vor الصدر, vgl. S. ١٠٥, Z. 7 v. u.

S. 232. Z. 7 v. u. ist wohl die Konstruktion richtiger passivisch zu fassen: die Kenntniss desjenigen, auf dessen Sinn . . . hingedeutet wird.

S. ١٥٣ Z. 6 v. u. h. nur cod. Nr. 5 das von mir übers. روى, die and. lesen رأى.

S. 236. Z. 6 v. u. l. „welcher in den Wurzeln einsichtsvoll ist"

S. 237. Z. 10 v. u. l. „vergleicht".

S. 242. Sufjân ath-Thauri w. v. Ibn Kut. S. 301 unter den Schîʿa aufgezählt.

S. 244. Z. 8 v. u. Ueber die wieder von der Erde verschwundenen Blätter Ibrâhîms vgl. v. Hammer-Purgstall's Auszüge aus Thaʿâlibi's *Buche der Stützen* u. s. w. in d. Ztschrft. d. D. M. G. Bd. 5, S. 182.

S. ١٩٧ Z. 1 bin ich der Konjekt. Fleischer's وحل für وجزوى gefolgt.

S. 264. Von den ʼIsawîja wird in d. Maw. S. 216 gesagt, dass sie die Sendung Muḥammad's anerkannt hätten, aber nur an die Araber nicht an die gesammte Menschheit; vgl. S. 256.

S. 257. Z. 12 habe ich eine Ergänzung gemacht, von welcher freilich in keinem Cod. etwas steht, ich kann aber auf keine andere Weise einen passenden Sinn in den Worten finden.

S. ١٧٢ Z. 8 v. u. ist وأنها Druckfehler für وأنها, was in Cod. Nr. 5 steht.

S. 262. Anmerk. Die verschiedenen Schreibungen sind sicherlich aus einer Verstümmelung des Namens Apollinaris entstanden,

auf welchen die S. 260. Z. 7 v. u. angeführten chiliastischen Ansichten hinweisen; von dem ursprünglichen ابلنلرس ist zunächst das vordere ا weggefallen und ferner ﻫ in ﻳ übergegangen.

S. 270 ff. Zur Vergl. des hier über die Magier Mitgetheilten mit den Nachrichten bei griech. u. lat. Schriftstellern können folgg. Stellen dienen: Diog. Laert. I, 6—9.; Plato Alcib. I, 37. p. 121 seq. ed. Steph. u. d. Bem. des Scholiasten dazu; Plutarch, de Iside et Osiride ed. Parthey S. 81. (Xyl. S. 360); Plin. hist. nat. 30, 1.; Suidas v. Ζωροάστρης; Apulej. de magia orat.; Hemsterhus. ad Luc. Necyom. 6; Sturz. Emped. p. 36; Tiedemann. disputat. de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo etc. p. 17 seqq.

S. ١٨١ Z. 6 habe ich die Lesart des Cod. No. 5 u. 6 ففرغ übersetzt.

Z. ١٨٣ Z. 6 v. u. finden sich die beiden Lesarten لا يدله عليه und لا يدله عليه, ich habe gelesen لا يدل له عليه.

Z. ١٨٧ Z. 11 ist الماجزات Druckfehler für das in Cod. Nr. 5 stehende المعاجزات.

S. 283. Z. 4 v. u. h. cod. No. 5 anstatt Bihâfridîja den Namen Nihawandîja.

S. ١٨٨ Z. 4 v. u. h. cod. No. 4 richtiger den Sing. وانكر für den in den Text nach Cod. No. 5 aufgenommenen Plur. وانكروا.

S. 290. Z. 6. Die beiden hier genannten Bücher Mani's haben in den versch. codd. verschiedene Namen; die Namen des gedruckten Textes sind aus Cod. no. 5 entnommen, cod. no. 4 hat für das erste den Namen الحبيلة, bei dem zweiten hat er denselben Namen wie jener, cod. No. 6 hat الحبلة und الشارقان, der cod. Poc. hat الحبلة und السابرقان. Ich habe über diese Bücher nirgends eine Angabe gefunden; wenn الجبلة die richtige Form ist, könnte die Uebersetzung davon = creaturae sein. Tâh. al-Isf. zählt (fol. 62) Mâni unter den Anhängern der Seelenwanderung auf, da er dieselbe in einem seiner Bücher, die er nicht weiter nennt, in folgender Weise behauptet habe, dass die Geister der Frommen, wenn sie ihre Körper verlassen haben, sich mit dem Glanze der Morgenröthe vereinigen, um das Licht zu erreichen, welches über der Himmelssphäre sei, und dass die Geister der im Irrthum Befangenen in Thierkörper eingehen und unaufhörlich von einem Thiere zum anderen wandern, bis sie von ihrer Ungerechtigkeit rein seien, dann aber würden sie mit dem Lichte über der Himmelssphäre vereinigt werden.

S. 292. Z. 9 hat cod. no. 5 besser موبذان موبذ; Z. 10 habe ich das gewöhnlichere Sipahbad gesetzt, wofür im cod. no. 5 والاصفهبد und in no. 4 والاصبهبد steht.

S. 293. Z. 8. Für Mâhânija steht im cod. No. 4 und 6 Mâsânija; Z. 9 für Kûdsakija steht in cod. No. 5 Kûdîja, vgl. S. 200 und die Anm. dazu.

S. 294. Z. 12 v. u. habe ich die Lesart des cod. No. 6 وجودة übersetzt.

S. 297. Z. 1 ist mit cod. No. 5 u. No. 6 الجمرة والتمرة zu lesen, cod. No. 4 hat التمرة والجمرة.

S. 298 f. An der Richtigkeit der hier erwähnten Feuertempelnamen hat schon Hyde, hist. rel. vet. Pers. S. 154 gezweifelt und scheinen sie in der That, da asch-Schahr. selbst (S. 226) persisch verstand, durch Unkenntniss der Abschreiber korrumpirt zu sein. Bei dem ersten Namen Bardisûn findet sich keine Variante, Hyde schlägt vor خودسوز (Selbstverbrennung?) zu lesen; der zweite Karkara w. versch. geschrieben, die Textlesart ist aus cod. No. 4 genommen, Nr. 5 hat كركوا, No 6 hat دركو oder كدكو; Kubâdsân lautet in No. 4 قبادان und in No. 6 وياران; für Kuwîsah hat Hyde كوسية Kausîja und كونسة Kunîsa gelesen, was er in كسرية ändern will; قومس liest Wüstenfeld in Jâkût's Muschtarik Kûmus, der Tempel daselbst heisst in cod. No. 4 حرير, No. 5 hat die Textlesart und No. 6 liest جزير; für den Namen Kankadaz steht im cod. No. 3 كنكدر, in No. 4 كنكدر, in No. 5 كنكد, Hyde h. كنكدز gelesen, كنكدر ist nach Abulf. ein Ort Chuwarazmien's; Âdsarchuâ heisst in cod. No. 4 u. 5 ادرجوا.

Zweiter Theil.

S. ٢٠١ Z. 4 habe ich gelesen براذة; S. ٢٠٢ Z. 12 verbessert Fleischer يقول in نقول. Zu meinem Bedauern fehlt in den mir von Cureton mitgetheilten Variantenverzeichnungen das Anfangsstück des zweiten Theiles bis S. ٢٤٨, in welchem ich also allein auf den gedruckten Text angewiesen war.

S. 3. Z. 19 vgl. Schmölder's a. a. O. S. 110; Z. 22 übersetzt derselbe S. 117 „les Dahrîites (Fatalistes) rejettent les definitions et les jugements", was mit dem unmittelbar Vorhergehenden, dass sie ein Intelligibeles annehmen, in Widerspruch steht; الحدود und الاحكام sind durch die Vernunft gegebene Bestimmungen und Satzungen für das praktische Verhalten, die von dem geoffenbarten Gesetze unterschieden sind, vgl. Thl. I, S. 34.

S. 7. Z. 4 v. u. al-Kabdh und al-Bast, eigentlich die Zusammenziehung und die Ausdehnung, sind in der Mystik die Bezeichnungen für zwei Zustände des Mystikers, welche den Zuständen der Furcht und der Hoffnung bei dem gewöhnlichen Menschen entsprechen. Es heisst in den Tarifât darüber: es sind zwei Zu-

stände, nachdem der Diener Gottes sich über den Zustand der Furcht und Hoffnung erhoben hat, so dass der gelinde Schauder für den Wissenden das ist, was die Furcht für den (einfach) Gläubigen; der Unterschied dabei ist, dass die Furcht und die Hoffnung mit einer zukünftigen, unerwünschten oder erwünschten Sache zusammenhängen, der gelinde Schauder aber und die Wonne mit einer in der Zeit gegenwärtigen Sache, welche sich von Seiten eines geheimnissvollen Herabkommenden in das Herz des Wissenden ergiesst.

S. ٢٠٧ Z. 4 bin ich der Konjektur Fleischer's الزّائف für das im Texte stehende الرّائف gefolgt, ebenso Z. 9 حيث für حتى.

S. ٢١٠ Z. 7 v. u. ist واحدا zu lesen. S. ٢١٢ Z. 13 l. تنّعْ für ينع.

S. ٢١٤ Z. 11 ist العزيزى für الغريزى verdruckt, Z. 14 bin ich der Konjektur Fl.'s وان für das gedruckte ولان gefolgt.

S. ٢١٥ Z. 2 erwartet man فقالوا; Z. 5 l. وتدريج, S. ٢١٩ Z. 9 ist zu lesen الغريبة.

Z. 29. Z. 25. Diese Identificirung des Gemeinsinnes mit der Phantasie findet sich auch S. 314 bei Ibn Sina, vgl. auch Scheyer, das psychologische System des Maimonides. Frkf. 1845 S. 12, wo das Nemliche von al-Ghazzâli bemerkt wird.

S. ٢٢٢ Z. 3 v. u. halte ich die Ergänzung والشر für nothwendig.

S. 43. Z. 18 ist in dem Spruche des Korân die zweite Person „über euch" in die dritte verwandelt.

S. ٢٢٩ Z. 18 ist يبسّر oder يتيسّر zu lesen.

S. ٢٣٣ Z. 4 fehlt الاول hinter النوع; Z. 11 ist بنفسه zu lesen.

S. ٢٣٧ Z. 2 ist شملها in شلمها verdruckt.

S. 61. Ueber Hermes vgl. Fabric. bibl. graec. lib. I. c. VII. vol. I. p. 46 sqq. ed. Harl., Casiri bibl. arab. I. p. 372 sqq., Baumgarten-Crusius de libr. Hermeticor. orig. et indole Jenae 1827 u. d. Art. Hermes in d'Herbelot bibl. orientale. In dem ihm zugeschriebenen Werke Poemander (ed. Tiedemann) habe ich von den bei asch-Sch. vorkommenden Sentenzen bis auf einzelne Berührungen keine gefunden. Zu den astronomischen Bezz. vgl. Scaliger ad Manilii Astronom. (Argent. 1655) p. 133 und Jablonski's Allgem. Lex. der Künste und Wiss. unter „Aspekt" sowie Kazwini's Kosmographie (ed. Wüstenfeld) I, S. 27.

S. ٢٣٤ Z. 6 v. u. ist das erste Mal entweder يوما oder اليوم zu lesen.

S. ٢٣٥ Z. 8 findet sich nach der Angabe von Dr. Chwolsohn, dem Verfasser des eben jetzt in den mémoires de savants étrangers der Petersburger Akademie erscheinenden, gelehrten Werkes über den Sabäismus, in Abschriften dieser Stelle asch-Sch's, welche Schmölders ihm überlassen hat, für والتختيم die Var. والتنجيم, die Astrologie, deren Erwähnung nicht nur in den Zusammenhang passt, sondern auch von vornherein zu erwarten ist, während والتختيم durch das nachfolgende والخواتيم überflüssig wird.

S. ٢٤٨ Z. 3 l. بهذى für بهدى.

S. 73. Z. 6 v. u. In Betreff des Namens dieser Sekte der Szâbia weichen die Mss. sehr ab, indessen lassen sich die Varianten auf zwei Formen zurückführen. الحرمانية an dieser Stelle in Cod. Nr. 5, während S. ٢٥٠ Z. 8 v. u. الحربانية steht, und الحربانية in der persischen Uebersetzung (pref. p. VII.) sind deutliche Korruptionen; Cod. Nr. 6 hat an beiden Stellen الحرانية, Cod. Nr. 4 الحربانية, Cod. Nr. 3 an dieser Stelle الحرباببة und an der anderen الحرانية (jenes ist gleichfalls ersichtlich korrumpirt), Cod. Poc. hat das eine Mal الخربانية das andere Mal الحربانية (vgl. spec. hist. arab. p. 149), cod. Hunt. beide Male الخربانية, Schmölders a. a. O. S. 124 schreibt nach seinen Quellen Hernânites, welchen Namen er mit al-Kâtibi von einem gewissen Hernân ableitet. Die allein richtigen Formen sind sicherlich الحرّانية (al-'Harrânîja) und die vom Sprachgebrauche völlig recipirte Auflösung davon (vgl. den Kamûs unter الحرّان) الحرنانية (al-'Harnânîja), da 'Harrân der Mittelpunkt des ganzen späteren Sabäismus war, von wo eine Menge gelehrter Leute mit dem Beinamen al-'Harrâni oder al-'Harnâni ausgingen. Der Angabe des Hrn. Prof. Fleischer gemäss bespricht Dr. Chwolsohn in dem vorhin genannten Werke diesen Punkt sehr ausführlich.

S. 76. Z. 20. Die Namen der beiden letzten Propheten sind im Cod. Nr. 3 أعيان und أوادى geschrieben; Z. 24 bin ich der Konjektur Fleischer's والحريث gefolgt, cod. Poc. u. Hunt. h. والحرنث.

S. 77 ff. In dem Abschnitte über die griechischen Philosophen vgl. für die einzelnen Abschnitte im Allgemeinen das schätzbare Werk von Wenrich, de auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis arabicis armeniacis persicisque comment. etc. Lips. MDCCCXLII. und die Abhandlung Fluegel's de arabicis scriptorum graecorum interpretibus. Misenae 1841. 4. Kleinere arab. Spruchsammlungen finden sich in Wahl's neuer arab. Anthologie Lpz. 1791 S. 106 ff. und dergleichen Sammlungen aus dem Türkischen und Persischen

in v. Diez, Denkwürdigkeiten von Asien, Berl. 1811, Thl. 1, S. 71 ff. Thl. 2, S. 268 ff, woselbst auch eine Angabe über arab. u. pers. Mss. ähnlichen Inhalts gemacht ist. Ich habe die arabisirten Formen der Namen durchgängig mit den uns geläufigeren vertauscht.

S. ٢٥٤ Z. 9 verbb. Fleischer ذا صورة für das in cod. No. 5 stehende ذو صورة; Z. 2 v. u. ebenso entweder فانبعثت — موجودة oder فانبعث — موجود, cod. No. 6 hat موجود und cod. No. 4 hat موجوده, beim Verbum finde ich keine Variante.

S. ٢٥٩ Z. 2 v. u. verb. Fleischer فيصعد.

S. 98. Vgl. über Pythagoras Schmölders a. a. O. S. 94 und Weurich S. 85.

S. 101. Z. 23 l. das Gerade; die kurz vorhergehende Parenthese ist mir unverständlich geblieben.

S. ٢٦٩ Z. 1 ist vor كالجوهر mit Fleischer das و zu streichen.

S. ٢٧١ Z. 4 v. u. ist باستماعما Druckfehler für باستماعها.

S. 107. Z. 2 v. u. *) ist statt Charinus vielleicht der Sohn des Charinus d. i. Aeschines der Sokratiker zu verstehen, da an den Vater, einen ἀλλαντοποιός, wohl nicht zu denken ist; vgl. über ihn Diog. Laert. lib. II, 60 sqq., Hesychius Milesius p. 2 ed. Orelli mit d. Anm. v. Meursius p. 94. Unter Zenon dem Dichter scheint Zenon der Eleate zu verstehen zu sein. Von den Philosophen der eleatischen Schule haben Xenophanes und Parmenides in Versen geschrieben, Melissus schrieb in Prosa. Auch Zeno vgl. Diog. libb. IX, 26 scheint alle Bücher in Prosa verfasst zu haben, doch wäre es möglich, dass das Werk über die Natur ein Gedicht wie das Empedokleische war. Suidas: ἔγραψεν Ἔριδας, Ἐξήγησιν τῶν Ἐμπεδοκλέους, Πρὸς τοὺς φιλοσόφους, Περὶ φύσεως.

S. 109. Ueber Hippasus vgl. Diog. lib. VIII, 84 mit d. Anm. v. Menagius. Vgl. hiezu die Stelle aus Villoisoni theologia physica Stoicorum, abgedruckt in seiner von Osann (Gött. 1844) bekannt gemachten Ausgabe des Cornutus de natura deorum p. 436 und Schleiermachers Heraclit. Frag. 39 (philos. u. verm. Schriften Bd. II, S. 92). Z. 14 ist ein chronologischer Irrthum. Demokrit w. geb. Ol. 80, 1=460 v. Ch. u. † Ol. 104, 4=360 v. Chr. (Mullach Democr. fragm. p. 20 sqq.), Epikur w. Olymp. 109, 3=342 v. Ch. geb. u. † A. 127, 2=271 v. Ch.

---

*) Die nachfolgende so wie andere Angaben in diesem Abschnitte verdanke ich der gütigen Mittheilung des Herrn Professor Mullach in Berlin.

S. 110. Z. 4 ist vielleicht der Dialektiker Philonikos zu verstehen, erwähnt bei Dionys. Halicarn. jud. de Isocr. vol. V p. 559 ed. Reiske. Z. 8 streiche die hinter Kalanus aus Versehen stehen gebliebene Parenthese; es ist der indische Gymnosophist Κάλανος gemeint, von welchem Strabo XV p. 686, 715 ed. Cas., Arrian. Anab. VII, 2, 4 u. Plutarch Alexand. cap. 65 (καλανός) ausführlich, jedoch mit einigen Abweichungen sprechen. Er hiess nach Plutarch eigentlich Σφίνης, wurde aber wegen seiner indischen Anrede kale (sei gegrüsst) an die Griechen von diesen Kalanos genannt. Als Alexander den Onesikritos zu ihm sandte mit der Bitte, er möchte sich zu dem Könige begeben, hiess Kalanos den Gesandten zuerst sein Gewand ablegen, wenn er etwas von ihm, dem nakten Weisen, hören wolle, zeigte sich aber später nachgiebiger und ging zu Alexander, welchem er über die Gränzen Indiens hinaus folgte. Als er aber in eine Krankheit verfiel, verbrannte er sich nach Sitte der Inder auf einem Scheiterhaufen.

S. ٢٧٨ Z. 2 ist روحانيته zu lesen.

S. 111. Z. 13 v. u. vgl. Abulfed. hist. anteisl. ed. Fleischer p. 154.

S. 117. Z. 15 v. u. l. adh-Dhuĥĥâk; l. Z. dass hier Timäus unter den Lehrern des Plato genannt wird, hängt vielleicht mit dem von Diog. Laert. III, 85 Mitgetheilten zusammen, dass Plato in Sizilien für eine hohe Summe das Werk des Philolaus gekauft und daraus seinen Dialog Timäus abgeschrieben haben solle.

S. 118. Z. 1. Der Ausdruck „die beiden Fremden" ist vielleicht, wie ich es durch die Parenthesen bezeichnet habe, durch eine Art Uebersetzung der beiden Namen Xenophon und Xenophanes entstanden. Da bei dieser Erklärung indessen ein grossartiges Missverständniss asch-Sch.'s anzunehmen wäre (Xenophon war aus Athen und mit Plato Schüler des Sokrates, Xenophanes war nach Apollodor Ol. 40 geb. und blühte um Ol. 60 vgl. Karsten Xenophan. reli. p. 3 seqq.), so ist vielleicht an Kratylus und Hermogenes zu denken, vgl. Diog. Laert. III, 6, und vgl. asch-Sch. Thl. II. S. 125, woselbst Z. 6 nicht an den Cyniker Krates, sondern an den Platoniker zu denken ist, vgl. Diog. Laert. IV, 21 und Fabric. bibl. graec. vol. III. p. 160 ed. Harl.

S. ٢٨٧ Z. 5 v. u. h. cod. No. 5. تحرك. S. ٣٩٠ Z. 7 l. مُعَنْيِيْنَ

S. ٣٩٤ Z. 3 v. u. h. cod. No. 6. تطلبه.

S. 130, Z. 6 v. u. l. „zugleich mit seiner wirklichen Existenz" anst. „ung. s. Ztlichkt."

S. 135. Z. 18 ist Kallimachos der bekannte Hymnen- und Epigrammendichter aus Cyrene, um 247 vor Chr. in Alexandrien lebend, gemeint, vgl. Strabo XVII, 838; über sein Verhältniss zu De-

mokrit vgl. Mullach Democriti fragm. p. 98. u. bes. p. 94, Anm. 2; ferner Bernhardy's griech. Litteraturgesch. Bd. 2, S. 1082.

S. ٢٩٨ Z. 10 korrig. Rödiger المقت.

S. ٣٠١ Z. 4 h. ich يخزيك gelesen.

S. ٣٠٢ Z. 2 l. cod. no. 3 السكر und cod. no. 4 الشتم.

S. 145. Z. 5 v. u. habe ich für den in den mss. verschieden geschriebenen Namen كوريس, كورفس, كوترس nach Abulf. histor. anteisl. ed. Fleischer S. 158 Cyrillus كورلس gesetzt; oder sollte vielleicht Χοιρίλος ὁ ποιητής (Diog. Laert. I, 24) damit gemeint sein?

S. 147. Z. 17. In der Uebersetzung „bei seiner Amme" bin ich der Konjektur Fleischer's حاضنته gefolgt; cod. No. 4 hat حاجبته.

S. 148. Z. 5 v. u. Dieser Ausspruch lautet zu Anfang der Aphorismen (Opp. tom. III, p. 706 ed. Kühn) so: ὁ βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρή, ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς, ἡ δὲ πεῖρα σφαλερή, ἡ δὲ κρίσις χαλεπή.

S. 149. Z. 5. Das hier Gesagte widerspricht der aus dem Alterthume erhaltenen Lebensbeschreibung des Hippokrates κατὰ Σωρανόν (opp. tom. III., p. 855 ed. Kühn) wonach er zwei ausgezeichnete Söhne Thessalus und Drako hatte. Dagegen schreibt Athenäus III, p. 96 beiden Söhnen Mangel an geistigen Fähigkeiten zu, cf. Vossii Institut. orat. lib. II, p. 303, welche Ueberlieferung indessen als fabelhaft oder falsch dargestellt wird von Marsil. Cagnatus var. obj. lib. IV, c. 1, cf. Gatackeri advers. posthum. c. 12, p. 549. — Z. 20. In dem Eide (Hippocratis jusjurand. in oper. tom. I, p. 2 ed. Kühn) finden sich folgende Worte: οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, ουδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε· ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω.

S. 150. Zu den hier angeführten Sentenzen vgl. Mullach Democrit. fragm. p. 174, 178, 186, 187, 209, über seinen Aufenthalt in Athen ebenda p. 53.

S. ٣٠٥ Z. 5 v. u. h. ich الغِرَّة gelesen.

S. ٣٠٦ Z. 3 v. u. l. هيِّنَة.

S. ٣٠٧ Z. 10 l. وأتّهم f. واتهم.

S. ٣١٢ Z. 1 habe ich die Konjektur Fleischer's الصواب übersetzt; Z. 2 hat cod. No. 5 وفضّله und تفضيل.

S. 160. Z. 19. Durch die in diesem Zusammenhange vorkommende arabisirte Form des griech. αἰτιολογία wird die Lesung كتاب ابولوجيا liber apologeticus bei Wenrich l. l. S. 162, so wie die Annahme von Casiri (s. ebenda), dass θεολογία darin stecke, widerlegt.

S. ٣١٢ Z. 2 von unten haben cod. No. 5 und 6 nach علته das für den Sinn nothwendige فله; in derselben Zeile ist أ in واحدا zu streichen.

S. ٣١٣ Z. 8 h. ich die Lesart des cod. No. 5 غيره dem aus cod. Poc. aufgenommenen عينه vorgezogen, der erstere hat Z. 9 عنه für عينه; Z. 13 hat cod. Poc. das nach dem Vorhergehenden zu erwartende عاقل.

S. ٣١٥ Z. 8 h. cod. No. 5 u. 6, so wie cod. Hunt. يجب, Z. 9 finde ich keine Variante des gedruckten Textes bemerkt; Z. 5 v. u. verbessert Fleischer وهو in فهو oder هو.

S. ٣٢٠ Z. 8 l. فعل الحق الاول.

S. ٣٢١ Z. 8 h. cod. No. 5 u. 6 عاد للحركة; S. ٣٢٢ Z. 13 h. cod. No. 5 das passendere ولذلك.

S. ٣٢٤ Z. 11 l. متشابهة; l. Z. habe ich die Korrektur Fleischer's بذاتها übersetzt, da an das Wesen jeder einzelnen Seele zu denken ist.

S. 185. Z. 8. Für diese Antwort findet sich noch eine andere Tradition beim Scholiasten zu dem enchir. stud. des Burhân ad-Dîn az-Zarnûdschî (ed. Caspari) S. 15: „weil mein Vater mich vom Himmel auf die Erde herabgebracht hat und mein Lehrer mich von der Erde zum Himmel emporhebt".

S. 188. Z. 11 v. u. Der Name ist im cod. Hunt. فيلاطوس geschrieben.

S. ٣٢٦ Z. 11 habe ich die Worte mit Fleischer so verbunden ما خذلك. Z. 2 v. u. l. واغفلنا.

S. ٣٢٣ Z. 6 v. u. verb. derselbe شبين in تشبين.

S. 192 ff. Asch-Schaich al-Jaunânî ist Plotin; vgl. S. 193, Z. 7 ff. mit Enn. II, 4. 10; S. 194, Z. 8 ff. mit Enn. VI, 7 u. II, 2. 3; S. 195, Z. 20 mit Enn. III, 88, Z. 9 v. u. mit Enn. VI, 9. 3. 8. 13; S. 197, Z. 18 mit Enn. V, 3. 10 *). Für den Ge-

*) Ich verdanke diese Nachweisung der gütigen Mittheilung des Herrn Professor Erdmann.

brauch des von asch-Sch. gewählten Namens habe ich keine weiteren Belege gefunden.

S. ٣٣٩ Z. 13 l. بمتناه.

S. ٣٤٠ Z. 7 scheint mir عن الوسط des cod. No. 6 dem gedruckten Texte vorzuziehen zu sein.

S. ٣٤١ Z. 8 h. cod. No. 6 das vom Zusammenhange geforderte أن.

S. ٣٤٣ Z. 1 verb. Fleischer يفيض im يقتض oder يقتضه.

S. ٣٤٥ Z. 9 hat cod. No. 6 قذف, wofür vielleicht قذّف zu lesen ist; Z. 6 v. u. scheint vor dem ersten أن ein ب weggefallen zu sein.

S. ٣٤٧ Z. 4 l. nach Rödiger's Konjekt. حركة für حركة.

S. 212. Vgl. über die Philosophen des Islam Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. 8 und Schmölders a. a. O. S. 131, über Ibn Sîna S. 11. 97. 103 sowie dess. docum. phil. arab. S. 16, zur Logik S. 70 ff.

S. ٣٥٠ Z. 7 l. أو بيّن.

S. 216 l. Eigenthümlichkeit für Besonderheit.

S. 217. Z. 5. Die Parenthese ist der Deutlichkeit wegen hinzugefügt nach der Ausgabe von Ibn Sîna Romae 1593, wo noch die Worte stehen بل بالعرض.

S. 218 Z. 2 v. u. vgl. zu „die Mauer“ d. Tarifât unter سور.

S. ٣٥١ l. Z. hat cod. No. 4 vor ومنفصلة noch متصلة.

S. ٣٥٥ Z. 1 hat cod. No. 5 u. 6 اللازم.

S. ٣٥٦ Z. 12 hat cod. No. 5 u. 6 القياسات und cod. No. 6 فهي vor ما.

S. ٣٥٨ Z. 2 hat die ed. rom. des Ibn Sîna معها für منها.

S. ٣٥٩ Z. 2 hat cod. No. 5 برهانها für برهانا; Z. 14 ist wohl لم تكن اخذت zu lesen. Cod. No. 5 hat S. ٣٦٠ Z. 1 hinter وجهين den Zusatz فهو الحد.

Z. 231. Z. 4 l. „beruht, welches“ für „indem es“.

S. 237. Z. 13 bin ich der Konjektur Fleischer's لأن für كان des Textes gefolgt.

S. ٣٦٥ Z. 6 v. u. l. منها für منهما.

S. 239. Z. 5 hat cod. No. 5 مقومات für مقدمات.

S. ٣٦٩ Z. 12 l. (das 2. Mal) فالقوة.

S. 246. Z. 3 v. u. Für المعنى des gedr. Textes hat cod. No. 5 المعية.

S. 266. Z. 20 h. cod. No. 5 u. 6 نسب für das gedruckte نسبب.

S. ٣٧۴ Z. 8 l. صُوَر für صورة.

S. 270. Z. 15 v. u. habe ich die Lesart des cod. No. 5 يتعقل übersetzt.

S. ٣٨٧ Z. 2 l. لجملة für بجملة und Z. 5 تلى für يلى; Z. 8 verb. Fleischer das für den Sinn nicht passende فيتجوز in فتتجب, cod. No. 5 u. 6 lassen فيتجوز أن fort und haben فيكون, wodurch ein entsprechender Sinn gegeben wird.

S. 273. Z. 11 habe ich die Lesart von cod. No. 5 u. 6 للخير dem gedr. Texte vorgezogen; Maw. S. 57 führt al-Dschurdschâni von Ibn Sînâ folgende Definition dieses Begriffes an: die Vorsehung besteht darin, dass das Wissen des Ersten, des Höchsten, das All und dasjenige umfasst, wonach das All eingerichtet sein muss, um in der schönsten Ordnung zu sein, so dass das Wissen des Ersten durch die Qualität der Richtigkeit bei der Anordnung der Existenz des Alls eine Quelle für das Herabströmen des Guten auf das All ist, ohne dass von Seiten des Ersten Wahren ein Streben und ein Verlangen ausgeht.

S. 274. Z. 23 habe ich mit Fleischer ماحِق gelesen; S. 276. Z. 21 korrigirt derselbe استحالته in استحالة.

S. ٣٨٩ Z. 7 v. u. ist vor وهذا wohl وشرًّا من وجهٍ hinzuzufügen.

S. ٣٩١ Z. 9 hat cod. No. 5 او تكون, Z. 14 ist او سالكا wohl mit Fleischer in وسالكا zu ändern; ders. will S. ٣٩٢ Z. 5 مقتضيا in مقتضيبة, Z. 7 قوى in قوية (Rödiger zieht أقوى vor) ändern und Z. 11 تتجاوز lesen.

S. 279. Die wörtliche Uebersetzung des Doppelverses lautet: Lass von dir die Schreiberei, an welcher du keinen Theil hast, auch wenn du dein Gesicht mit Tinte schwarz machtest.

S. ٣٩٣ Z. 9 hat ein cod. das richtige شقيت, während cod. No. 5 u. 6 das gedruckte شقى haben; Z. 12 sind die beiden Punkte über ة in البلة zu streichen.

S. ٣٩٤ Z. 5 l. فَبِهَا für فيها oder mit cod. No. 6 فمنها ما بها;

Z. 9 ist wohl ومشاركة oder das kurz darauf folgende شركة zu lesen.

S. ٣٩٥ Z. 2 hat ein cod. das von mir übersetzte أنه.

S. ٣٩٩ Z. 6 v. u. verb. Fl. مختلفتها; ebenso S. ٤٠٤ Z. 9 متناهيا.

S. 296. Z. 6 v. u. l. „die Annahme des Endes“ da das im cod. No. 5 vor القوى eingeschobene في التناهي wohl das Richtige ist.

S. 301. Z. 11 v. u. habe ich die Lesart des cod. N. 6 والتكثيف vorgezogen, vgl. S. 306. Z. 9 v. u.

S. ٤١٣ Z. 5 ist nach dem Vorangehenden فلحيث zu lesen.

S. ٤١٤ Z. 6 hat die ed. Rom. des Ibn Sîna das deutlichere ومن جهة.

S. 316. Z. 15 hat ein cod. das vom Zusammenhange geforderte وهذه القوة.

S. 317. Z. 18 l. „der Wirklichkeit nach“ anstatt „der Möglichkeit nach“, cod. No. 5 hat die Variante مخزونة; Z. 22 habe ich die Konjektur Fl.'s القوى für النوع des Textes übersetzt.

S. 318. Z. 12 v. u. hat cod. No. 5 أو für أم.

S. ٤٢٢ Z. 5 ist wohl mit Fl. zu lesen لا يتخيل.

S. 324. Z. 14 ff. Da das Suffix in لاستعماله, مملكته, وآلته, يخصه und وتصرفه nur auf das vorangehende النفس bezogen werkann, ist es nothwendig die Feminalform ها zu lesen.

S. 329. Z. 10 cod. No. 5 liest واحتباس; Z. 13 hat derselbe cod. من بخار, was den Sinn geben würde „aus dem Dunste der Mischungssäfte zusammengesetzte Körperchen“.

S. 331. Z. 15 hat cod. No. 3, 4 u. 6 النسانية, No 5 hat النفسانية, das im gedruckten Texte stehende انفسانية ist wohl Druckfehler für das erstere.

S. 335. Z. 2 v. u. l. Sterne.

S. 336. Z. 7 v. u. l. auf den Namen.

S. 337. Z. 12 v. u. l. „und (eine Hinweisung) darauf, dass sie das Leben und den Tod auf die Zusammensetzung derselben und die Auflösung derselben beschränken, so dass...“; قَصْر ist hier in dem Sinne von — قصره على الشي, er hat Etwas auf ein Anderes beschränkt — gebraucht und nicht, wie ich irrthümlich angenommen hatte, als قِصَر = brevitas aufzufassen. Z. 5 v. u. l. „und durch

Merkmale von göttlichen und übersinnlichen Dingen, welche in der Natur der Dinge gegeben sind".

S. 338. Z. 7 v. u. l. anstatt „bereiteten die Geschenke für sie" das den Sinn der arab. Worte genauer wiedergebende „schlachteten die Wallfahrtsopferthiere für sie" l. Z. ist nach der arabischen Konstruktion richtiger zu übersetzen: „was hat dieser Gesandte, dass er Speise isst..."

S. 339. Z. 19. Die Verse lauten in wörtlicher Uebersetzung: „Leben, darauf Tod, darauf Wiederlebendigwerden ist eine Geschichte des Churâfa o Umm 'Amr", d. h. ein Mährchen, vgl. über diese sprüchwörtliche Bezeichnung von lügenhaftem Geschwätz von Hammer (Ztschrft d. D. M. G. Bd. 5, S. 293). Z. 23 die Verse sind wörtlich zu übersetzen: „was ist das bei dem Brunnen, dem Brunnen von Badr, was gekrönt ist mit der Wölbung aus Ebenholz? Es giebt uns der Gesandte die Kunde, dass wir fortleben werden, aber wie ist das Leben der Vögel Szada und Hâma beschaffen?" In den beiden ersten Versen ist wohl ein Grabdenkmal bei dem Brunnen von Badr zu verstehen. Z. 6 v. u. habe ich dem im gedr. Texte stehenden غلبهم die Konjektur Fl.'s عاجهم vorgezogen, da jenes keinen passenden Sinn giebt. Z. 5 v. u. Für „Wandelung" l. „Ansteckung"; auf diesen Ausspruch des Propheten gründet sich die ganze ehemalige fatalistische Sorglosigkeit der Muhammadaner bei ansteckenden Krankheiten. Z. 4 v. u. Szafar ist der fabelhafte Bauchwurm, welchen der altarabische Aberglauben als den Erzeuger des rippennagenden Hungers betrachtete.

S. 340. Z. 8 ist nach der Erklärung von al-Baidhâwi richtiger zu übersetzen: „warum ist nicht ein Engel zu ihm herabgesandt worden?"

S. 341. Z. 6 ff. Die wörtliche Uebersetzung der Verse ist folgende: „Wir kamen zu Sad, auf dass er unsere Glücksgüter sammele, aber es hat uns Sad auseinandergestreut, so dass wir mit Sad nichts mehr zu thun haben; und was ist denn Sad Anderes als ein Stein in einer wüsten Gegend der Erde, der weder zum Irrthume noch zum richtigen Wege beruft".

S. 341. Z. 15. Für „und dessen König du bist" l. „dessen Herr du bist und (Herr dessen,) was er besitzt"; jenes müsste im Arab. وأنت مَلِكه heissen. Es findet sich aber im cod. No. 5 die Variante وما ملك, welche hier ebenso wie S. 351. Z. 4 v. u., wo Cureton dieselbe dem im cod. No. 6 stehenden ومالكه vorgezogen hat, den Vorzug verdient.

S. 341. Z. 16 ff. Genauere Angaben über die christlichen und jüdischen Stämme der Araber giebt Pococke, spec. hist. Arab.

S. 141. Ibn Kutaiba S. 299 sagt darüber: das Christenthum war verbreitet im Stamme Rabîa, Ghassân und in einem Theile des Stammes Kudhâá; das Judenthum im Stamme ʿHimjar, im Stamme der Banu Kinâna und der Banu al-ʿHarith Ibn Káb und im Stamme Kinda; der Magismus im Stamme Tamîm, zu welchem Zurâra Ibn ʾAdas at-Tamîmi und sein Sohn ʿHâdschib Ibn Zurâra, der seine Tochter zur Frau nahm, später aber Reue darüber empfand, gehörten; es war aber von ihnen al-Akrá Ibn ʿHâbis Magier und Abu Sûd, der Grossvater von Wakîʾ Ibn ʿHassân war Magier; die Religionsansicht der Zanâdika (Ungläubige im Allgemeinen, vergl. de Sacy chrestom. arab. T. II, p. 274) war verbreitet im Stamme Kuraisch, welcher dieselbe aus Hîra angenommen hatte; die Banu ʿHanîfa hatten in der Zeit der Unwissenheit einen Gott aus ʿHais (ein Brei aus Datteln, Butter, Milch und Mehl) bereitet angenommen und verehrten denselben eine lange Weile; dann überkam sie eine Hungersnoth und sie assen ihn auf.

S. 442. Z. 6 l. „bis dass es (das Licht) zum Theil in den Gesichtslinien....

S. 242. S. 7. Die wörtliche Uebersetzung der Verse ist folgende: „O Gott! der Mann schützt sein Eigenthum, so schütze auch du dein Eigenthum. Es möge nicht ihre (der Feinde) *Ausdauer* im Kampfe und ihr Ringen im feindlichen Anlaufe deine Ringerkraft überwinden; wenn du sie (die Feinde) mit unserer Kába zusammenlässt, so gebiete dann, was dir beliebt! (d. h. wir kümmern uns dann nicht mehr um deine Gebote).“ Ich hatte früher كنت in dem dritten Verse als erste Person genommen, wie wenn der Sinn wäre: „wenn ich sie (die Feinde) und die Kába lasse, nemlich weil ich zu schwach bin, sie von derselben abzuhalten, so ordne du an, was du für nöthig hältst“; und auf dieser Auffassung beruht auch die versificirte Uebersetzung. In Folge einer Mittheilung des Herrn Prof. Fleischer habe ich mich von der Irrthümlichkeit meiner früheren Annahme überzeugt und lese jetzt in der zweiten Person كنتَ als Anrede an Gott, indem و in وكعبتنا als واو المعيّة zu fassen ist. Diese Verse würden nun im Versmaasse des Originals folgendermaassen lauten:

Wie jeder Mann sein Gut beschützt, so schütz', o Gott, du deine Güter;
Voll Ringerkraft wirf sie dahin, nie freue Sieg des Feind's Gemüther;
Und gäbst du ihm die Kába preis, nicht wärst du Gott noch unser Hüter!

Dieselben Verse stehen übrigens, worauf mich Herr Professor Rödiger aufmerksam gemacht hat, mit geringen Abweichungen

und mit Zugabe von zwei anderen in einer Handschrift der gothaischen Bibliothek (No. 352), welche eine Beschreibung von Mekka enthält; das Buch hat den Titel كتاب الجامع اللطيف فى فضايل مكة وبنا البيت الشريف und der Name seines Verfassers ist محمد جار الله بن امين بن طهيرة القرشى المكى الحنفى Es heisst darin fol. 34: dann ging 'Abd al-Muttalib hinaus und befahl dem Stamme Kuraisch sich in den Baumzweigen und auf den Bergspitzen zu zerstreuen, aus Furcht für sie wegen der Verschuldigung des Heeres, sobald es hineingegangen wäre; und sie thaten es und 'Abd al-Muttalib ging nach der Kâba und fasste den Ring der Thüre und begann zu sprechen:

لاهم ان المرء يمنع رحله وحلاله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم عدوا محالك
جروا جموع بلادهم والفيل كى يسبوا عيالك
عمدوا حماك بكيدهم جهلا وما رقبوا جلالك
ان كنت تاركهم وكعبتنا فامر ما بدا لك

Es sind hier zwischen den 2ten und 3ten Vers bei asch-Sch. zunächst zwei Verse eingeschoben; was die drei übereinstimmenden Verse betrifft, so ist im ersten وحلاله gewiss ein späterer aus dem folgenden حلالك entstandener Zusatz, da der Vers erst nach Weglassung davon das richtige Metrum (kâmil) hat; رَحْلَه (seinen Wohnort) dagegen bin ich geneigt dem schwierigen حله bei asch-Sch. vorzuziehen; im zweiten Verse würde صليبهم (die in cod. No. 5 vorhandene Variante صليبهم ist möglicherweise hieraus entstanden) den Sinn geben „ihre Schaar"; indessen ziehe ich des dabei stehenden محالهم wegen die gedruckte Lesart صليبُهم vor. Eine nachfolgende Glosse erklärt محال durch مَكْر (List) und führt dazu die Korânstelle Sur. 13, 14 an, zu welcher al-Baidhâwi eine ausführliche Erklärung giebt. Die beiden eingeschobenen Verse sind zu übersetzen: herangekommen sind die Schaaren ihrer Länder und der Elephanten, um deine Leute in Gefangenschaft zu führen; sie streben nach deinem Heiligthume durch ihre List in Unwissenheit, und haben vor deinem Eigenthume sich nicht gehütet.

S. 343. Z. 14 l. „seinen ermahnenden Aussprüchen" und streiche „auf dem Todbette", und Z. 16 l. „bis einst ein gottloser Mann natürlichen Todes starb, ohne von einer natürlichen Strafe getroffen zu sein. Als man dem 'Abd-al-Muttalib nun davon erzählte, da dachte er nach und sprach:"

S. 344. Z. 11. Die beiden ersten Verse lauten in wörtlicher Uebersetzung: „Ein Edler bittet um Wasser der Wolken durch

seinen Anblick den Versorger der Waisen, den Beschützer der Wittwen, welchen umgeben die Bedürftigen von der Familie Hâschim's, denn sie sind bei ihm in Gnade und in Ehren.“ Ich habe dabei im zweiten Verse die Lesart des cod. No. 5 الهلاك anstatt des mir unverständlichen الهلال angenommen. Nach einer Randbemerkung Cureton's in seiner mir übergebenen Variantensammlung stehen diese beiden Verse so wie die folgenden beiden, aber von einander getrennt in Ibn Hischâm's Sîrat ar-Rasûl. Die beiden letzten Verse, welche mit dem Vorhergehenden nicht in unmittelbarem Zusammenhange zu stehen scheinen, führt Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes etc. Bd. I. S. 367 aus der Sîrat ar-Basûl an. Die wörtliche Uebersetzung davon wäre, wenn يبزى und نطاعن in dem ersten Verse gelesen wird: Ihr lügt, beim Tempel des Herrn, dass Muḥammad mit dem Staube in Berührung kommen wird, ohne dass wir für ihn mit der Lanze und dem Bogen gekämpft haben, dass wir ihn (eher) überliefern werden, bis wir um ihn niedergestreckt sind und vergessen haben unsere Kinder und Frauen. Caussin liest im ersten Verse نبزى محمدًا.

S. 23 ff. Die Verse lauten in wörtlicher Uebersetzung: „Vordem lebtest du in dem Wonnegarten und im Paradiese, als die Blätter zusammengenäht wurden; dann stiegst du herab in die Welt, nicht Fleisch und nicht ein Stück Fleisch und nicht Blut, sondern ein Samentropfen bestiegst du das Schiff (Noah's), als das Ertrinken den Adler und seine Brut erreichte, wurdest übertragen aus der Lende in den Mutterleib, als eine Welt dahingegangen war, eine neue zum Vorschein gekommen, so dass der schützende Gott dein Haus bewahrte in der Chindif hoch über den Zonen der Erde. Nachdem du aber erschienen bist, glänzt die Erde und leuchtet durch dein Licht der Himmel, wir aber sind in diesem Glanze und Lichte und die Pfade des Rechtes glühen.“

In dem dritten Verse hat ein cod. und ausserdem Ibn Kathîr das von mir übersetzte الغرق, der Sinn des letzten Theiles könnte einfach der sein: als die noachische Fluth selbst die höchsten Bergspitzen, den Sitz der Adler, erreichte; indessen hat mich Herr Prof. Fleischer darauf aufmerksam gemacht, dass unter نسر und أهله wohl der S. 340 erwähnte Götze und seine Verehrer zu verstehen sind. Chindif ist eine Stammmutter in der Genealogie des Propheten, vgl. Ibn Kutaiba S. 31. Im letzten Verse giebt das gedruckte نخترق keinen Sinn, ich habe die Lesart des cod. No. 5 تُخْتَرَقُ übersetzt; Fleischer will نخترق lesen: „und wir durchwandeln die Pfade des Rechtgehens.“ Cu-

reton hat von diesen Versen bemerkt, dass sie mit einigen Abweichungen in Ibn Kathîr stehen.

S. 345. Z. 8 v. u. über Kuss vgl. Ibn Kut. S. 29, v. Hammer Zeitschrift d. D. M. G. Bd. 5, S. 291.

S. 346. Z. 3 ff. Die wörtliche Uebersetzung der Verse lautet: „O der du beklagst den Tod und die Todten im Grabe, an denen noch Fetzen von den Ueberresten ihrer Todtentücher sind; lass' sie, denn ihnen wird einst eine Stimme erschallen, wie der in Ohnmacht Gesunkene aus seinem Schlafe erweckt wird, bis sie zum Leben kommen in einem anderen Zustande, als ihr früherer war; eine Schöpfung ist hingegangen, dann sind Einer nach dem Anderen (neu) geschaffen; unter ihnen sind Nakte und Todte in ihren Kleidern, theils noch neuen, theils (durch Moder) gebräunten, zerlumpten."

Z. 13 v. u. Die Verse lauten wörtlich übersetzt: „Wenn ich Wein trinke, trinke ich ihn seiner Lieblichkeit wegen; wenn ich ihm aber entsage, so thue ich's aus Hass und Abscheu. Wenn nicht das Vergnügen und die Sklavinnen wären, hätte ich ihn nicht gesehen und hätte er mich nur in äusserster Ferne gesehen; er, der fordert von dem Manne, was er nicht in seiner Gewalt hat und davongeht mit der Vernunft der Leute und dem Vermögen. O du, der du den Leuten Streit hinterlässt ohne ererbten Stammeshass, der du dem Manne von Tapferkeit Schmach bereitest! Ich schwöre bei Gott, nicht will ich ihn schenken und trinken, bis der Staub der Erde meine Gelenke auflöst."

Der 3te und 5te Vers sind mit geringer Abweichung citirt in de Sacy's Anthol. gramm. arab. p. ۴v.

S. 347. Z. 15. Die Verse sind wörtlich so zu übersetzen: „Ich rufe dich an, o mein Herr, wie es deiner würdig ist, mit der Anrufung eines Ertrinkenden, der sich an Schützendes anklammert, denn du bist würdig des Preises und des Guten ganz und gar, der Langmüthige, der nicht eilt mit dem Zorne und nicht tadelt; und du bist der, welchen die Zeit nicht zum zweiten Male ins Leben ruft, und nicht sah (je) einer (deiner) Verehrer an dir über einen Guten Grimm. Du bist der Ewige, der Erste, der Glorreiche, welcher die Schöpfung der Menschen begonnen, als das ödeste Nichts bestand; ja du bist der, welcher mich hat wohnen lassen als Geheimniss von Dunkelheit auf Dunkelheit aus den Lenden Adam's her in Dunkelheit."

Z. 2 v. u. Die Verse, in deren erstem hinter فيُوضَعُ die Präpos. فِى fehlt, sind wörtlich zu übersetzen: „Es wird hinausgeschoben und in ein Buch geschrieben, um es aufzusparen für den Tag der Vergeltung, oder es wird mit der Rache geeilt"

S. 348. Z. 7 ist wörtlich zu übersetzen: am Tage der Vergeltung für seine guten Handlungen.

S. 348. Z. 15 ff. Die Verse lauten in wörtlicher Uebersetzung: „O Sád! Wenn ich nun sterbe, siehe so spreche ich meinen letzten Willen dahin aus, dass du, nächster Vollstrecker meines Willens, nicht zugiebst, dass dein Vater als Fussgänger strauchelt bei der Auferweckung, auf die Hände fällt und zu Boden sinkt, darum (cod. No. 6 liest فاحمل) setze deinen Vater auf ein gutes Reitthier; die Enthaltung von der Sünde ist erst das Fernere. So werde ich dann vielleicht von dem, was ich hinterlasse, ein Reitthier haben im Grabe, das ich besteige, wenn es heisst: sitzt auf.

Z. 14 v. u. Die Verse sind wörtlich so zu übersetzen: „Mein Sohn, gieb mir auf die Reise, wenn du von mir dich trennst, ins Grab ein Reitthier mit wohlanpassendem Sattelzeug für die Auferweckung, dass ich es besteige, wenn es heisst: Brecht auf! in geschlossenen Gliedern zu Hauf' zur Versammlung des Versammelnden, wo abgesehen von denen, welche er gänzlich ihrem Straucheln hingiebt, die Geschöpfe entweder gestossen werden oder strauchelnd sind.

S. 349. Z. 17 verb. Prof. Rödiger نيكوا, cod. No. 3 hat فيكوا.

Z. 4 v. u. anstatt „forderte er das Vermögen für sich“ l. „vergönnte er ihm Geld und Gut“ d. h. gab er ihm gern und willig viel Geld und Gut. Die Auskunft über diese Bedeutung des Verb. رغب mit ل p. u. فى r. verdanke ich Herrn Prof. Fleischer.

S. 350 Z. 9 ist اخوها zu lesen.

S. 350. Z. 13 u. d. Anm. Wenn man die Worte ihrem einfachen Sinne nach nimmt, bedeuten sie so viel als: es sei dein Wohlgeruch das Wasser d. h. halte dich durch Waschen immer reinlich ohne weitere Wohlgeruchskünstelei, weil der beste Geruch kein Geruch ist. Die in der Anm. angen. Bedeutung von الماء steht übrigens fest, vergl. z. B. den Ausspruch Muhammad's in Weil, Mohammed's Leben S. 93.

Z. 17 u. 18 für „sprich... im Vertrauen“ l. „suche dich bei deinen Schwägern beliebt zu machen“, da die Lesart وتحببى des cod. No. 6 dem gedruckten وتخيبى jedenfalls vorzuziehen ist.

Z. 10 u. ff. Die Stelle ist richtiger so zu übersetzen: „Und die 'Araber pflegten dasselbe zu thun (die dreimalige Scheidungsformel nicht, wie es später oft geschah, durch ein einmaliges „ich habe dich dreimal entlassen“ zusammenzufassen, sondern mit einem „ich entlasse dich *ein* Mal“ anzufangen u. s. f.); wenn nun (der Mann seine Frau) *ein* Mal entlassen hatte, so hatte er von allen Menschen die meisten Ansprüche auf sie und so fort bis wenn er die drei Male vollständig ausgesprochen hatte, da war der Weg zu ihr (für immer) abgeschnitten“.

Z. 6 u. 5 v. u. In dem cod., wonach Cureton عنّة hat drucken lassen, steht deutlich عُنّة und darnach habe ich oben übersetzt. Herr Professor Fleischer, dessen Konjekturen und Verbesserungen zum gedruckten Texte meistens auf überraschende Weise mit einer anderen Lesart zusammentreffen, schlägt vor رغب بها عنه, zu lesen, was soviel als رغّبها عنه wäre: „er brachte ihr einen Widerwillen gegen sich bei". Cod. No. 5 liest in der That عنه.

Z. 2 ff. v. u. Die Verse lauten in wörtlicher Uebersetzung: O meine Genossin, trenne dich von mir, denn du bist eine Geschiedene; so sind die Dinge der Menschen gehend und kommend.

Trenne dich von mir, denn die Trennung ist besser als der Stock; wenn aber nicht, würdest du sehen, dass ich über deinem Haupte ein Blitz bin.

Trenne dich von mir, kensches, tadelfreies Weib,
die Geliebte warest du unter uns und die Liebende zugleich.

S. 351. Z. 12. Für „ein schlaues Weib" l. „eine öffentliche Buhlerin", welche im alten Morgenlande durch ausgesteckte Fähnlein ihr Gewerbe zu bezeichnen pflegte.

S. ۴۴۲ Z. 9 l. يُشْرِكُ; Z. 14 l. سَمِعْتُ; l. Z. l. كَهْيئَةِ.

S. 351 l. Z. Der letzte Theil des 2. Verses scheint korrumpirt, wie das Metrum (Tawîl) zeigt; in dem ersten Verse will Hr. Prof. Rödiger حاجّة lesen.

S. ۴۴۳ Z. 1 l. يَسْعَوْنَ für يتبعون.

S. 352. Z. 11. Die hinzugesetzte Parenthese ist aus cod. No. 3 und No. 6 genommen.

S. 353. Z. 7 lautet wörtlich übersetzt: So handelt der einsichtsvolle Mann. Von diesen Versen hat Cureton wiederum bemerkt, dass sie mit einigen Abweichungen bei Ibn Hischâm stehen; sie sind auch genau so wie bei asch-Sch. von al-Baidhawi zu Sur. 2, V. 20, S. ۳۵ angeführt, der sie dem Zaid Ibn 'Amr Ibn Nufail zuschreibt, woraus mit Vergleichung von an-Nawawi (ed. Wüstenfeld S. 264) hervorgeht, dass hier derselbe Zaid zu verstehen ist, welcher S. 345. Z. 16 erwähnt ist, also عمرو ('Amr) zu schreiben ist.

S. 353. Z. 13 v. u. Die Verse lauten in wörtlicher Uebersetzung: So letzet mich denn und wisset, dass ich ein Mann bin, der Stand hält (ich les. mit cod. No. 6 غَدَر), und nicht habe ich gesagt, dass Ausrede (eig. Wortstreit; cod. No. 5 h. الشقاق) und Vorsicht mich

retten wird; auch nicht habe ich gesagt, dass mein Lohn mir Vortheil bringen wird, wenn zu Tage kommen die Gelenke meiner Glieder und der Blick stier in die Höhe geht und man kommt mit kaltem Wasser, um mich zu waschen. O du mit deinem Waschen! Es folgt ja doch darauf neue Befleckung (durch die Verwesung).

S. ۴۴۳ Z. 3 v. u. l. أَعْمْرُو أَنْ.

S. 354. Z. 8 ff. vgl. Ibn Kutaiba S. 16.

Z. 11 v. u. Die Verse sind wörtlich zu übersetzen:

Ihr Gott ist mein Herr und mein Herr ist ihr Gott; so schwöre ich denn, nicht will ich Bestechung üben (es ist zu lesen أرشو) und nicht Trug. Die Menschen haben ja an den Greisen ein Vorbild, gleichwie ein junges Thier und Esel ein (altes) Lastkameel nicht vorwärts treiben; und sie sind Menschen, welche fest an ihrem Herrn hängen, an jedem Orte giebt es unter ihnen einen Beter, der frühe auf ist." Ich habe im zweiten Verse für das gedruckte اكثرها mit cod. No. 5 الهرْما gelesen (cod. No. 6 hat البرّ) und für يسبق, welches nicht ins Metrum passt, die Konjektur des Herrn Prof. Rödiger يَسُوق übersetzt.

S. 354. Z. 4 v. u. Die in diesem Abschnitte über die Inder vorkommenden Nachweisungen indischer Namen verdanke ich grösstentheils der gütigen Mittheilung des Herrn Hofrath Holtzmann.

S. 355. Z. 1 die Barâhima w. cit. in d. Maw. S. 145, 187.

S. ۴۴٥ Z. 8 v. u. ist وإذا zu lesen.

S. 358. Z. 2 hat cod. No. 6 das richtige ناء.

S. 359. Z. 12 v. u. ist für الكيل zu lesen الكنكة, vgl. S. ۴٥. Z. 17.

S. 364. Z. 8 hat cod. N. 6 richtiger بالمعارق.

S. ۴٥١ Z. 10 l. بزينه.

S. ۴٥۳ Z. 6 v. u. hat cod. No. 6 أيد كثير; Z. 2 v. u. derselbe لعظمة.

S. 369. Z. 12 weichen die codd. in Schreibung des Namens sehr ab, die Schreibung أخير kommt dem Richtigen am nächsten; Z. 17 l. والليالى.

S. ۴٥٥ Z. 5 l. عباد; l. Z. hat cod. No. 6 ناقد.

S. 374. Z. 19 l. التجبر oder التكبّر.

Register.

A.

B.

C.

I.

N.

R.

S.

T.

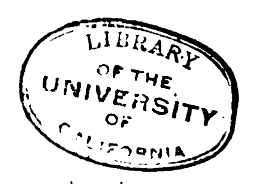
U.

V.

W.

Verzeichniss der angeführten Korânverse.

Verzeichniss der von Dr. Schwetschke im Versmasse des Originals wiedergegebenen Gedichte.



Gebauer-Schwetschke'sche Buchdruckerei in Halle.



